معهد الانماء العربي



جذور الاقليمية الجديدة

د. نديم البيطار

الدراسات الاقتصادية والسياسية

خالد علي بورقيبة

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

جذور الاقليمية الجديدة

الطبعة الاولى — بيروت ١٩٨٣

خالد علي بورقيبح

الدراسات الاقتصادية
والسياسية

جذورُ الاقليميّة الجَديدة
أو
العملُ الوحْدويّ والتخلّف العَرَبي

د. نديم البيطار

معهد الانماء العربي

مقدمة

في دراستين سابقتين[١] قدمنا نظرية وحدوية علمية جامعة للظاهرة الوحدوية،تحدّد القوانين الأساسية والثانوية التي كانت تكشف عنها عملية (Process) أي الانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة في تجارب التاريخ الوحدوية. ولكن بما أن نظرية كهذه هي نظرية ثورية ـ لأن العمل الوحدوي هو بحدّ ذاته عمل ثوري ـ وبالتالي تعني وعياً ثورياً يمارس ذاته في الواقع بغية تحويله في صورته. وبما أن التاريخ يكشف عن حركات أو ممارسات ثورية كانت تنجح وأخرى كانت تفشل، كان من الضروري ـ كي تتكامل النظرية ـ تعيين مقومات الأولى، أي مقومات اليسار الثوري الفعّال الناجح. هذا ما صنعناه في كتاب «حدود اليسار الثوري: نقد عام»[٢].

ولكن بما أن العمل الوحدوي الثوري يدور حول هويَّة قومية معيّنة هي الهويَّة القومية العربية، وبما أن هذا العمل كان يَربط عادة ـ وخطأً ـ دولة الوحدة بحتمية تتفرّع من هذه الهوية أو من وجودنا القومي الواحد، وبما أن

---

(١) راجع «النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية»، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٧٨. و«من التجزئة... إلى الوحدة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٠.

(٢) «حدود اليسار الثوري: نقد عام»، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢.

مفهوماً كهذا ينطوي على جانب إقليمي، هذا إن لم نقل يمثّل مفهوماً إقليمياً غير واعٍ ، وبما أن المرحلة الانتقالية التي نمر فيها تخلق ما يمكن تسميته بأزمة الهويَّة، كان من الضروري، كي تتكامل النظرية، تقديم تحديد علمي للهوِيَّة القومية بشكل عام، وذلك كي يمكن للعمل الوحدوي أن يتبين بدرجة من الموضوعية العلمية علاقته بهوِيَّته القومية، وما تعنيه في الواقع هوية كهذه له، فيحدد ذاته في ضوء هذا الوعي العلمي لها. هذا ما قدمناه في كتاب «حدود الهوية القومية: نقد عام»[1].

ولكن بما أن نظرية وحدوية ثورية كهذه يجب أن لا تقتصر على «العام» الذي يميز التجارب الوحدوية والثورية عبر التاريخ، بل يجب أيضاً أن تحدد «الخاص» الذي يميز كل تجربة وحدوية أو ثورية، فإننا قدمنا في كتاب «حدود الإقليمية الجديدة»[2] وذلك من زاوية وحدوية، دراسةً للجوانب الإيجابية والجوانب السلبية التي تكشف عنها التجزئة العربية، لأن الاحتمالات والاتجاهات الوحدوية والإقليمية متداخلة مع بعضها، والعمل الوحدوي يواجه باستمرار النوعين، وهو يجب أن يساند ما يخدم القصد الوحدوي ومقاومة ما يتناقض معه. إنه، بكلمة أخرى، محاولة مستمرة في «وَحْدته» لما يمكّن عناصر وجوانب هذا الواقع من إعداد الطريق وتمهيدها لدولة الوحدة. إن إدراك هذه التناقضات الوحدوية والإقليمية المتشابكة شرط أساسي في دفع هذا العمل إلى تجاوز التجزئة والتغلب عليها. كما أنَّ انهيار التجزئة يتوقف على عجزها عن معالجة هذه التناقضات، ولهذا يجب على العمل الوحدوي أن يتجنب كل ما يساعد على هذه المعالجة حتى وإن كانت النتيجة

---

(١) دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢.

(٢) معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨١.

المباشرة وفي المدى القريب مُسيئةً للعمل الوحدوي وعملية التحول الثوري .

في الدراسة الحالية نتابع تقديم هذه النظرية الوحدوية الجامعة بتعيين ما يبدو لنا كأسباب أساسية بعيدة وقريبة لهذه الإقليمية الجديدة . فلكي تتم دراسة هذه الإقليمية يجب الكشف عن أسبابها كي يمكن للعمل الوحدوي أن يكون على بيّنة منها،فيستطيع معالجتها ـ تجنّبها أو ضبطها ـ في نضاله نحو دولة الوحدة . هذا ضروري أيضاً في تكامل ما نحاوله من نظرية وحدوية جامعة .

لقد شرحنا في الدراسات السابقة أن المنهج العلمي يعني الرجوع إلى الظاهرة التي ندرسها ، والكشفَ عن القوانين أو العلاقات الانتظامية الواحدة التي تسودها . وقد رأينا أن استخدام هذا المنهج ـ وخصوصاً في شكله التاريخي المقارن ـ يدل بوضوح على أن الظاهرة الوحدوية عبر التاريخ تكشف عن مجموعة من القوانين، والتي أسميناها بالأساسية والإعدادية، كانت تعيد ذاتها وتسود هذه الظاهرة في تجاربها المختلفة[١] . ثم رأينا أن هذه القوانين ـ وخصوصاً الأساسية ـ التي لا يُحتمل الانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة دون توفّرها ، كانت قد توفرت لنا في المرحلة « الناصرية » في أواخر الخمسينات وأثناء الستينات ، وأننا لم نُحسن استخدامها ، فأضعنا الفرصة التاريخية الفريدة التي كان يمكن فيها ـ بالعمل مع تلك القوانين ـ تحقيق دولة الوحدة أو خطوات كبيرة نحوها . لقد رأينا في كتاب « حدود الإقليمية الجديدة » ظهور الإقليمية الجديدة التي تنتج عن العمل الوحدوي نفسه نتيجة

---

(١) راجع كتاب « من التجزئة ... إلى الوحدة » .
وجود هذه القوانين التي كانت تعيد ذاتها في تجارب وحدوية مختلفة في أزمنة وأمكنة ومجتمعات وثقافات مختلفة يدل طبعاً على أنها تعود الى ديالكتيك العملية (process) الوحدوية نفسها الذي كان يفرضها . ولهذا فإن العمل معها ضرورة موضوعية لا يمكن لأي عمل وحدوي فعّال ناجح أن يتجنبها .

انحرافات وممارسات مغلوطة خارج تلك القوانين، وأنها بدأت في مقاومة الارتباط بمصر الناصرية في تلك المرحلة، ذلك الارتباط الذي كانت تفرضه هذه القوانين. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن تحديد أسباب الإقليمية الجديدة هو، في الواقع، تحديد الأسباب التي تفسر هذه المقاومة التي فوّتت علينا تلك الفرصة التاريخية الفريدة. ولكن كي يتكامل تفسير هذه المقاومة لذلك الارتباط الذي كان يشكل ضرورة تاريخية، يجب تقديم نقد عام للأسباب التي كانت تقدمها في تبرير موقفها المقاوم للارتباط، وهذا ما سوف نقدمه في دراسة قادمة بعنوان «اليسار الوحدوي: تقييم عام».

هذه الدراسات تكشف بوضوح أن الارتباط بالقاهرة آنذاك كان وحده يشكل الموقف الوحدوي الثوري الصحيح، وأن مصر الناصرية كانت من ناحية مرحلية ديالكتيكية تشكل الحل المرحلي الوحيد في الخروج من التجزئة وتجاوزها. لقد كانت قضية الذين قاوموا هذا الارتباط من البداية معروفة واضحة، لأنهم كانوا يمثلون القوى الرجعية والإقليمية التقليدية التي تهددها أية خطوة وحدوية مهمة. ولكن لماذا رجعت قطاعات وحركات وحدوية عديدة عن هذا الارتباط بعد أن مارسته وقالت به؟.. هذه الدراسة هي محاولة للإجابة إجابة علمية جامعة على هذا السؤال التاريخي الكبير!..

الإقليمية الجديدة تدين إدانة علمية محكمة العمل الوحدوي، كما تدين الذين كانوا يعبرون عنه، ليس فقط لعجز هذا العمل الوحدوي عن تحقيق دولة الوحدة حتى الآن، أو تحقيق أية خطوة إيجابية جدية نحوها، بل لعجزه عن تحقيق ما يحتاجه من وعي وحدوي علمي صحيح ينطلق من دراسة عامة جامعة لهذه الجوانب الأساسية التي أشرنا إليها، والتي لا يصح دونها وعي كهذا. إن غياب هذا الوعي كان يشكل عطلاً أساسياً في العمل الوحدوي، وهو عطل لا

يمكن لهذا العمل أن يكون فعالاً دون معالجته. هذه المجموعة من الدراسات الوحدوية التي نقدمها هي محاولة متواضعة في تصحيح هذا العطل[1].

المهم ليس ما يفكر به الوحدويون حول الطريق إلى الوحدة أو الأشكال التي يحددون بها هذه الطريق أو الرغبات التي يعبرون عنها حول ضرورة الوحدة، بل هو: ما هي موضوعياً هذه الطريق التي يجب على العمل الوحدوي أن (يسلكها) إن هو أراد تحقيق دولة الوحدة!.. قد لا يستطيع الباحث العلمي أن يفرض مقاصد معينة، ولكنه يستطيع أن يقول: إن كان هذا القصد أو ذلك هو ما يجب علينا اختياره، فإن هذه الوسائل أو تلك هي ما يجب استخدامه، فإن كانت هذه الغاية أو تلك هي ما نريدها، فإن هذه الوسيلة أو تلك هي ما يجب علينا اعتمادها.

إن توفر إقليم كقاعدة يتمركز عليه العمل الوحدوي ويرتبط به، يشكل أهم القوانين الوحدوية التي كشفنا عنها في كتاب «من التجزئة... إلى الوحدة». وإن شرعية الارتباط وضرورته، لا يتوفران بالمشاحنات التبشيرية، بل بالرجوع إلى القوانين التي تكشف عنها تجارب التاريخ الوحدوية. هذا الرجوع العلمي إلى الظاهرة الوحدوية وإلى القوانين التي تسودها، يستطيع وحده حسم الاختلافات حول الطريق إلى الوحدة. لهذا كان من الضروري - إن أردنا تصحيح سير العمل الوحدوي - أن تُحرر مسألة الارتباط من جميع

(١) في دراسة قادمة بعنوان «الفكر الوحدوي والتخلف العربي» سنراجع أشكال هذا الفكر في إنتاج أهم مجموعة من المفكرين الوحدويين كي ندلل على هذا العطل وأبعاده. ولكن هنا يجب التنبيه مرة أخرى إلى أن هذا العطل الذي نشير اليه يقوم في تحديده لكيفية الانتقال من التجزئة إلى الوحدة، ولكنه كان من ناحية عامة أهم أشكال الفكر الثوري العربي، بَل الشكل المهم الوحيد الذي ينتج عنه.

المواقف التبشيرية والاعتباطية، ومن جميع الأسباب والحوافز الجانبية التي تعثر سيره. فإن استطعنا ذلك فإننا سنجد أن الكثير من الأسباب التي نقدمها ضده ـ عندما يتوفر الإقليم ـ القاعدة ـ هي في الواقع عقلنات، وأقل بكثير قيمة فكرية مما هي عليه. لهذا كان من الضروري الكشف عن الأسباب البعيدة والقريبة، الواعية واللاواعية، التي خرَّبت هذا الارتباط في الخمسينات والستينات، فلا نُعيد الخطأ نفسه ـ الخطأ الكبير الضخم ـ مرة أخرى، عندما يتوفر للعمل الوحدوي هذا الإقليم ـ القاعدة.

إن انحراف الوعي الوحدوي ـ وبالتالي العمل الوحدوي ـ يعود إلى كونه لم يَسأل الأسئلة الصحيحة فيما يتعلق بالطريق إلى الوحدة، فالباحث يطرح أسئلة معينة، وهو إن كان باحثاً علمياً، فإنه يسأل الأسئلة التي يجد طريقاً موضوعية في الإجابة عليها. فكل باحث علمي يضطر أن يبدأ عمله بسؤال ما. فالأسئلة تشكل محرك الفكر، والفكر هو الآلة الدماغية التي تحول الطاقة إلى حركة وبالتالي إلى بحث منظم حسب الاستدلال والفضول الفكري. ولكن كي يمكن للسؤال أن يكون خلاّقاً ومبدعاً يجب أن يكون جديداً، يجب أن يتناول الموضوع الذي يعالجه من جانب أغفله الفكر السابق، أي عليه أن يطرح هذا الموضوع من زاوية جديدة تنقله إلى صعيد جديد وتوسّع معرفتنا به. وكثيرون من المفكرين يكتشفون نطاقاً لبحث جديد، أو صعيداً جديداً، وهم في الوقت نفسه يقومون بإسهام فيه، وغالباً ما يزيد اكتشاف الصعيد أهميةً على قيمة الإسهام فيه. ذلك لأن المعرفة الإنسانية تتقدم، بنوع الأسئلة التي يطرحها الفكر الإنساني على الواقع. فالسؤال الذي يُطرح ويوجه الفكر نحو صعيد جديد أهم بكثير من الجواب الذي يقود إليه.

لقد كتب «سانتيانا» مرّةً يقول: «إن الذين لا يذكرون الماضي محكوم

عليهم بإعادته » . ولكن الأصح هو القول: إن الذين لا يذكرون الماضي بروح نقد موضوعي علمي محكوم عليهم بإعادته، لأن تذكر الماضي غير كافٍ في ذاته، وقد يؤدي إلى ترسيخه وتقوية استعدادنا إلى إعادته وليس إلى التحرر منه، إن لم يقترن بهذا النوع من النقد وينقاد له. فدون هذا النقد يصدق، في الواقع، قول « دي توكفيل » ـ وهو أصح من قول سانتيانا ـ: « إن الإنسان يميل إلى القضاء على نفسه في السياسة بسبب ذاكرة قوية للماضي » . هذه الدراسة تذكرنا بالماضي القريب الذي توفرت لنا فيه فرصة وحدوية تاريخية فريدة في تحقيق دولة الوحدة فأضعناها، ولكنها تتذكره وتعود إليه بهذا النقد العلمي كي نتجنب بالضبط إعادته إن توفرت لنا فرصة وحدوية أخرى مماثلة، فلا نقضي على أنفسنا مرة أخرى بالاستمرار في تجزئةٍ تخنقنا فتشلُّ إمكاناتنا ثم تفرض علينا الضعف، وبالتالي الذل والمهانة.

إن الأشكال الفكرية التي تلقى قبولاً عاماً أو نسبياً في معالجة بعض القضايا والتعبير عنها، تنتقل من جيل إلى آخر، وتقيم تقليداً فكرياً يصعب التحول عنه فيما بعد، إن لم تجابه هذه الأشكالُ صعوباتٍ أو أزمات حادةً تقوّض دعائمها وتثير الشكَّ حولها. إن أشكال الفكر الوحدوي السابقة تواجه الآن أزمة خانقة هي أزمة التجزئة التي أصبحت تهدد بالانزلاق النهائي في إقليمية دائمة. لهذا يجب على هذا الفكر أن يتجاوز تلك الأشكال لأن هذه الأزمة تكشف عن عجزها رغم ما أدته من خدمات سابقة في مراحل أخرى.

إن التحدي الكبير الذي يواجه الفكر الوحدوي الثوري هو: هل يستطيع هذا الفكر أن يتجاوز ذاته وأن يتحرّر ـ فيما يتعلق بالطريق إلى الوحدة ـ من تلك الأشكال ومن الوعي اللاعلمي الذي رافقها؟ .. هل يستطيع أن يصل إلى نتائج ومفاهيم تتقدم المرحلة التاريخية القادمة؟ .. إن ميزة الفكر الكبير هي

قدرته على تصحيح الانحرافات الفكرية السابقة، والكشف عن الاحتمالات والتطورات التي تفرزها المرحلة التي يعانيها، والمقدور عليها أن تبرز وتفرض ذاتها في مرحلة لاحقة.

إن واجب المفكرين هو المحاولة المستمرة في « رؤية الحياة بوضوح ورؤيتها ككل ». هذا الواجب الذي عبَّرت عنه هذه العبارة الكلاسيكية قد يكون خارج قدرتهم، ولكن رؤية مرحلة معينة ككل، كالمرحلة الوحدوية مثلاً، ممكنة ولا تستحيل على قدرتهم. فغياب هذه الرؤيا العلمية في الخمسينات والستينات خرَّب عملنا الوحدوي، ولهذا يجب على الفكر الذي يعبر عنه أن يجدد نفسه ويعدها لوضعية وحدوية أخرى، والخطوة الأولى في ذلك هي تحليل موضوعي علمي للأسباب التي خلقت هذه الإقليمية الجديدة التي تهدّد بأن تحوّل التجزئة إلى حالة ثابتة ونهائية. هذه هي الغاية من الدراسة الحالية. إنها الكشف عن هذه الأسباب وإدراكها، وبالتالي إعداد العمل الوحدوي إلى تجاوزها عن طريق هذا الإدراك ذاته.

مرة أخرى نريد التنبيه ـ كما نبهنا في مناسبات سابقة ـ أن دولة ـ الوحدة ليست ضرورة بقائية للأمة العربية فقط، بل هي أيضاً ضرورة إنسانية عامة لأنها ضرورية للسلام العالمي، لتجنب الانزلاق في طريق قد تؤدي إلى حرب نووية تقضي ليس فقط على الحضارة بل على الحياة الإنسانية ذاتها. فالموقع الاستراتيجي المهم والخطر الذي يميز الوطن العربي يعني المنافسة بين الدول الكبرى حوله، وهي منافسة ـ مرة حادة ومرة باردة ـ ستستمر طالما أن الشعب العربي ممزق في هذه التجزئة التي تفرض عليه الضعف المستمر الذي يدفع إلى تلك المنافسة ويشجع عليها. هذه الضرورة البقائية ـ وخصوصاً الإنسانية الأساسية، وليس الوجود القومي الواحد ـ هي التي يجب أن تشكل

الحافز الأول نحو هذه الدولة. فلو كانت الأمة العربية في موقع جغرافي آخر، هامشي وجانبي، لكان من الممكن التساهل بمسألة هذه الدولة وحتى إغفال ضرورتها وتجاهلها. ولكن هذا الموقع الجغرافي الاستراتيجي المهم والرئيسي الذي يحيط بها يفرض ضرورتها ويجعل منها قضية إنسانية، لأن وجودها يعني ـ بما يوفره من وزن سياسي ثقيل ـ وضع نهاية للمنافسة الدولية حول هذاالموقع، وبالتالي نهاية أحد الأسباب الكبرى التي قد تدفع إلى مجابهة عسكرية يمكن أن تقود إلى حرب عالمية. فالمنطقة العربية هي حالياً أخطر منطقة من هذه الناحية، وخطرها يعود كلياً إلى الضعف العربي. إن الدولة الواحدة لا تعني فقط الاختيار بين «بربرية» تسود الحياة العربية وبين حياة إنسانية حضارية كريمة وديناميكية، بل قد تعني الفرق بين الحرب والسلام العالميين.

الأسباب البعيدة للإقليمية الجديدة
أو
أبعاد التخلف العربي الأساسية

التجزئة لا تعود إلى الاستعمار ودوره كما درج كثيرون على القول. لا شك أن الاستعمار لعب ـ ولا يزال ـ دوراً مهماً في خلق هذه التجزئة وتكريسها، ولكنّ الاقتصار عليه أو اعتباره سبباً رئيسياً يعني تهرباً من المسؤولية، وذلك لأن أسباب التجزئة والإقليمية عديدة وعميقة في المجتمع العربي ذاته. فالاستعمار سابقاً والامبريالية حالياً تجاسرا علينا، واستطاعا دعم التجزئة والإقليمية بسبب هذه الجذور العميقة. لهذا فإن مقاومة الإقليمية، في شكلها التقليدي وخصوصاً في شكلها الجديد، تتطلب أولاً وقبل كل شيء إدراك هذه الجذور كخطوة أولى وأساسية في تحرير العمل الوحدوي منها. فالإقليمية الجديدة نتجت عن العمل الوحدوي نفسه، وكانت نتيجة انحرافاته ومطارح الضعف والنقص العديدة فيه، ولهذا فهي ظاهرة عامة يجب أن تفسّر في ضوء الواقع الاجتماعي الذي يحيط بها.

عندما نجد في مدينة كبرى أن هناك فرداً أو بضعة أفراد عاطلين عن العمل، فإننا نستطيع تفسير هذه البطالة كنتيجة لشخصية الفرد، إمكاناته والفرص المتاحة له. ولكن عندما نجد أن عدد العاطلين يبلغ الألوف، لا نستطيع تفسير ذلك في ضوء كفاءة الفرد وإمكاناته، وبالتالي لا يمكن أن ننظر إلى البطالة كمشكلة فردية، إنها تصبح مشكلة اجتماعية وتجد أسبابها وجذورها

في النظام الاجتماعي نفسه . وما ينطبق على مسألة البطالة ينطبق على السلوك الأخلاقي أيضاً . فعندما نجد أن ظاهرة الكذب والخداع والزور هي ظاهرة عامة في مجتمع ما ولا تقتصر على بضعة أفراد هنا وهناك، فيجب أن نتطلع إلى تفسير عام لها في طبيعة التركيب الاجتماعي الثقافي نفسه .فالمفكر الاجتماعي لا يهتم بالسبب الذي يدعو زيداً أو عمراً من الناس إلى الإدمان على الخمر أو على السكر، ولكن عندما يكون هذا السبب وراء إدمان أو سكر أعداد كبيرة من الناس يصبح الموضوع ظاهرة اجتماعية تدعو اهتمام المفكر الاجتماعي الى انشغاله بها والوقوف عندها .

إن الأسباب التي تفسر الإقليمية الجديدة كظاهرة اجتماعية سياسية عامة تعود أيضاً إلى تركيب المجتمع العربي التقليدي الذي يقف وراءها، وبالتالي يجب أن نفتش عنها في هذا التركيب . وأهم مقومات هذا المجتمع الأساسية المسؤولة نهائياً وبطريق غير مباشرة عن الإقليمية الجديدة، والتي تعود إليها أساساً جميع الأسباب التي يمكن أن نفكر بها، هي:

أولا - التناقض بين عقلية غيبية وعقلية حديثة .

المجتمع التقليدي - كما نعرفه في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، وفي أوروبا قبل الثورة العلمية، والثورة الفرنسية التي عينت، كمنعطف تاريخي جذري، التحول عنه إلى المجتمع الحديث - يعني نظرة غيبية ما ورائية إلى الحياة تتناقض مع النظرة العلمانية والعلمية التي تميز هذا المجتمع الحديث .

فالأولى كانت تنطلق من حقيقة نهائية تقف خارج الطبيعة والتاريخ، تجردهما من الاستقلال، تربط وتعيد ما يحدث فيهما إلى تلك الحقيقة . أما الثانية فإنها تفصل بين الطبيعة والتاريخ وبين أية حقيقة من هذا النوع، وتؤكد أن

الظواهر الاجتماعية والتاريخية ـ وليس فقط الظواهر الطبيعية ـ تخضع لقوانين واتجاهات وقوى ملازمة لها، متأصلة فيها وكافية في ذاتها لتفسيرها. عندما كان العالم الفلكي الكبير «لابلاس» يحتضر، زاره نابليون بونابرت الأول معبراً عن احترامه وتقديره له وللعلم الذي يمثله، وأثناء الزيارة قال له نابليون: لقد قرأت كتبك فلم أجد فيها إشارة إلى الله. فأجاب لابلاس، وهو بالكاد يستطيع الكلام: إنني لم أجد يا صاحب الجلالة أية حاجة لهذه الفرضية. هذا الجواب يعبر عن النقطة الفاصلة في انتقال الفكر الغربي إلى العصر الحديث.

هذا العقل العلمي الحديث يرى أن مهمة المفكر هي الكشف عن عمليات (Processes) موضوعية موجودة بشكل مستقل عن إرادة الإنسان، وأنَّ الإنسان يستطيع أن يكشف عن القوانين التي تعبر عن هذه العمليات، أن يعترف بها، يتحقق منها ويحللها، يعطيها ما يجب من تقدير، يستخدمها لمنفعة الإنسانية، ولكنه لا يستطيع تغييرها أو إزالتها. ثم إنه أقل قدرة، طبعاً، في خلق أو إقامة قوانين جديدة. هذا المفهوم العلمي يمتد إلى جميع جوانب الحضارة الحديثة. من الطبيعة، إلى الاقتصاد، إلى الاجتماع، إلى السيكولوجيا نفسها، الخ.. هنا نجد التناقض الأساسي بين الفكر المتخلف الذي يتميز بإطارات نفسية وفكرية غيبية وبين الفكر الحديث الذي يتميز بإطارات علمية وعلمانية.

إن تحديد الفكر الوحدوي للطريق إلى الوحدة، دون الرجوع إلى الظاهرة الوحدوية عبر التاريخ، يدل بوضوح أن هذا الفكر كان، من هذه الناحية، امتداداً لهذه الغيبية التي تميز المجتمع التقليدي أو الوعي المتخلف. لهذا لم يكن من الغريب أن نرى أن هذا الفكر كان يدور حول مفاهيم مثالية وأحكام أخلاقية في تصوراته المختلفة حول هذه الطريق. ولكن أحكاماً وتصوراتٍ

من هذا النوع تتميز بدرجة محدودة من الفاعلية، وشرها يزيد كثيراً على فائدتها. إن فاعليتها تكون كبيرة فقط عندما ترتبط بوعي علمي للظاهرة الوحدوية وقوانينها. فالنضال الذي يعبّر عن هذا النوع من الوعي، هو وحده الذي يسمح بالممارسة الوحدوية الثورية الفعَّالة الصلبة، والطويلة النَّفَس. إننا رغم تعرضنا المستمر لهذه التجربة الحضارية الحديثة وللعقل الذي تعبّر عنه، وللتجربة الماركسية التي هيمنت على القرن العشرين تنطلق هي الأخرى من هذا العقل أو ترجع إليه، لأن الفكر الوحدوي العربي كان ـ فيما يتعلق بالطريق إلى الوحدة ورغم منجزاته العديدة الأخرى ـ عاجزاً بشكل غريب عن الانطلاق من قاعدة هذا العقل الأولى، والتي تقول بضرورة الرجوع إلى الظاهرة التي ندرسها، كي نكشف عن القوانين الموضوعية التي تعبّر عنها وتعمل معها. هذا التناقض الكبير يكشف بوضوح عن الجذور العميقة اللاواعية التي لا تزال تربط هذا الفكر «بغيبية» المجتمع التقليدي المتخلف.

إن ما يُسمَّى بالفكر الحديث يرجع إلى مجموعة من التحولات الثقافية المترابطة التي برزت في أوروبا الغربية ابتداء من نهاية القرن السادس عشر، وكانت هذه التحوّلات تنمو مع الوقت إلى أن تكاملت في القرن التاسع عشر. إنه تطور يشمل الثورة العلمية، عصر التنوير أو العقلانية الفرنسية، العلم التجريبي، الثورة الصناعية والاختراعات التقنية والتحولات الاقتصادية التي اقترنت بها، وما ترتب على هاتين الثورتين ـ العلمية ـ الفلسفية ـ والصناعية ـ من تحولات اجتماعية سياسية هائلة، كانهيار الطبقة الارستقراطية الحاكمة، وما اقترن بها من سيادة سياسية وأنظمة اجتماعية، وزراعة تقليدية، وظهور طبقة حاكمة جديدة هي البورجوازية، ذات الرؤيا العلمانية والبنية المدينية للسلطة، التي ابتدأت وترسخت في ثورات القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر

السياسية، وبروز حركات التوحيد القومي والدولة ـ القومية، الديموقراطية، والبيروقراطية، والمدينيّة (Urbanization) الآلية وتخصّص العمل (Division of labor) في الزراعة والصناعة ومن ثم في العلوم ذاتها، وزيادة جذرية في الحركية الاجتماعية عمودياً وأفقياً، مواصلات جديدة اعتمدت وسائل وأدوات غير معروفة سابقاً، نحو الأحزاب السياسية الجماهيرية، الخ... إن كل ما حدث لم يكن فقط حركة أمامية في قطاع أو صعيد معين، بل تحول جذري في الثقافة والتركيب الاجتماعي ككل، نتج عن علمنة عامة جامعة ليس فقط للأنظمة، بل للعقل والفكر والميول والقيم والسلوك. فالنقد الجذري الجامع الذي قدمه الفكر الحديث ـ وخصوصاً العقلانية الفرنسية، للرؤيا الدينية والروح التقليدية ـ يشكل، في الواقع، الخلفية الإيديولوجية المشتركة لأشكال التحديث كافة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

إن فلسفة عصر التنوير وحركات وتحولات التحديث التي أفرزتها كانت فلسفة عقلانيّة ومادية، تؤكد على الجوانب الإدراكية (Cognitive) في الإمكانات الإنسانية، على القدرة الإنسانية وإمكان سيادتها لوضعها عن طريق العقل، وتطور التقنية المادية والاجتماعية. وبينما كانت هذه التحولات الحديثة تمتد وتؤكّد ذاتها كانت المعارضة الأساسية للمفهوم المادي، العقلاني، والفردي، تأتي من القطاعات التقليدية والإكليريكية، المهدَّدة بها، والتي كانت تواجه الانهيار والدمار بسببها.

هذا التحوُّل الثقافيُّ الحديث، الجذريُّ الأبعاد، امتد إلى العالم كله، أو بالأحرى أخذ يمتد إلى هذا العالم بدرجات متفاوتة ابتداء من القرن التاسع عشر. ولهذا فإن الإنسان يجد نفسه أمام ثقافة عالمية متماثلة تؤكد ذاتها وتنتشر باستمرار في جميع بلدان العالم، إنها ثقافة لا يمكن صدّها، وكل محاولة من هذا

القبيل تكون قادرة على تعثير هذا الامتداد الجامع فقط وليس على تجنبه . إنها ثقافة تنطلق من منظور علمي وعلماني حول العالم والتاريخ بدلاً من المنظور الغيبي السابق الذي كان يقترن بالمجتمع التقليدي ، من نظرة عقلانية ومادية إلى الحياة ، من منهج علمي تعتمده في دراسة الوسط الخارجي وفي تأكيد سيادة الإنسان عليه ، من تطبيق للعلم على الصناعة ، والتنظيم الصناعي للإنتاج ، الخ . . ولكن هذه الثقافة الحديثة لا تزال ، من ناحية عامة ، ظاهرة خارجية في آسيا ، وأفريقيا ، وأميركا اللاتينية نفسها ،على الرغم من تقدمها الزماني في اقتباسها ، وذلك لأنها حتى الآن كانت تقتبس منجزاتها ، ولكن دون فلسفة حياة جديدة تغيّر من الداخل الإطارات النفسية والعقلية التقليدية التي تتناقض مع هذه المنجزات.أمّا البلدان الشيوعية فهي وحدها التي انطلقت من فلسفة كهذه . إن تغيير الأنظمة والقوانين واستخدام التقنية والتصنيع لا يعني تغيير هذه الإطارات . وإن حدّة المؤشرات الخارجية وحدَّةَ الحالة المرضية الداخلية لا تترابطان دائماً . كذلك أيضاً في الحياة الثقافية ، فإن دراما الأحداث العامة وضخامة التحولات الاقتصادية والاجتماعية الخارجية والحالة النفسية والعقلية اللاواعية لا تنسجمان دائماً .

إن ما قامت به العقلية الحديثة ، وخصوصاً في عصر التنوير وفي طليعته العقلانية الفرنسية ، كان الرفض المنظم (Systemetic) لمجموعة من الأجوبة والحلول حول قضايا إنسانية أساسية مستمرة سبق وأن وفَّرها العقل الغيبي التقليدي والنظام القديم الذي كان يجد شرعيته فيه . فعصر التنوير أنكر هذه الأجوبة والحلول لأنها كانت عاجزة عن الثبات أمام امتحان العقل ، وتُقيّد قدرة الإنسان على إدراك عالمه وسيادته . إن عصر التنوير ذهب ، في الواقع ، إلى أبعد من هذا فأنكر شرعية هذه الأسئلة والأجوبة نفسها .

إن مراجعة تاريخ الأفكار الاجتماعية السياسية تكشف لنا بوضوح عن علاقة وثيقة بين القضايا والمشاكل التي يطرحها الحاضر وبين نوع الأسئلة التي نثيرها حول الماضي أو نطرحها حول هذا الماضي. فالتحولات الخارجية التي أخذت تغزو المجتمع التقليدي من كل جانب تفرض بديالكتيكها الخاص ـ عاجلاً أو آجلاً ـ هذا النوع من الأسئلة والأجوبة الأساسية التي تتناقض جذرياً مع الرؤيا التقليدية للحياة. فمن المفترض جدلاً بين المؤرخين أن الدراسات التاريخية هي دائماً، بشكل من الأشكال، دراسات انتقائية وتفسيرية من زاوية الحاضر، وهذا يعني إعادة كتابة وتفسير التاريخ بشكل جذري في منعطفاته الكبرى. لهذا فإن النظرة العلمية والعلمانية الحديثة لا تطرح فقط القضايا والمشاكل الجديدة بل تُعيد النظر في المشاكل والقضايا القديمة، وحتى في التاريخ نفسه، فتعيد تفسيره في ضوء منظورها الخاص للحياة والتاريخ.

إن العقل الحضاري الحديث يجد حقيقته النهائية في قوانين موضوعية مستقلة، بينما العقل التقليدي كان يجد أساسه وحقيقته النهائية فيما وراء الطبيعة والتاريخ، وعادة في صورة إله أو آلهة. فالعقل الحديث يرى أن واقع الإنسان والمجتمع والتاريخ والطبيعة يجسِّد قوانين عامة يمكن الكشف عنها وعن طريق العمل معها لسيادة هذا الواقع، بينما العقل التقليدي يرى أن هذا الواقع يخضع لإرادة أو إرادات مستورة تتحكّم بمصيره، ويعتمد على رضاها ودعمها في هذه السيادة. لهذا تغيرت المفاهيم أو الكلمات التي تحدّد علاقة الإنسان بالحياة.

ففي القرن الثالث عشر مثلاً كانت الكلمات الأساسية هي: الله، الخطيئة، النعمة، الخلاص، السماء، العقاب الإلهي، الشيطان، الملائكة، وما شابه. وفي القرن التاسع عشر كانت: المادة، الواقع، التطوّر، التقدّم، العقل، القوانين الاجتماعية. بينما في القرن الثامن عشر، كانت الكلمات التي لم يكن من الممكن دونها

لإنسان مستنير أن يصل إلى نتيجة مقبولة هي: الطبيعة، القانون الطبيعي، السبب الأول، العقل[1].

إن استبدال كلمة الله بكلمة الطبيعة يشير إلى ولادة النظرة الحديثة إلى العالم في العقل التقليدي، أو ما قبل الحديث. وكان التاريخ يعني الكشف عن القانون الآلهي وعن قدرة الإنسان على إدراكه والعمل وفقاً له. بينما في العقل الحديث أصبح هذا القانون هو القانون الطبيعي.

إننا نستطيع الكلام بشكل عام عن عقلية أو نظرة تقليدية أو ما قبل ـ حديثة إلى العالم طالما أن الفكر لا يشك بوجود القانون الأخلاقي والتنظيم الآلهي للكون، وهي نظرة أخذت بالتراجع والانحسار ابتداء من عصر النهضة. هذه المرحلة الانتقالية الطويلة انتهت بظهور مفاهيم أساسية جديدة لعلم الاجتماع الحديث، كالمجتمع، والدولة، والاقتصاد، والمفكرين، والإيديولوجية، والرأي العام، والإرادة الشعبية والديمقراطية، الخ.. إن مفاهيم كهذه، تقوم على تصور علماني تام للإنسان، نجدها في فكر «هوبز»، مثلاً، وهي تشير إلى نظام (System) من الترابط يتميز بانتظاميته أو بقوانين خاصة يجب علينا إدراكها في ذاتها بدلاً من إرجاعها إلى إرادة آلهية[2].

العقل الحضاري الحديث يعني قناعة تامة بأن ليس هناك من شيء في الطبيعة ـ مهما بدا اعتباطياً للملاحظة العادية ـ لا يعبر نهائياً عن قانون شامل. وأن كل علاقة تكشف عن ذاتها كعلاقة انتظامية، إن نحن نفذنا إلى الأوضاع التي

---

(١) Becker, Carl,: The Heavenly City of the Eighteenth Century philosophers, yall University press, 1932, p: 47.

(٢) Bendit, Reinhardt,: Nation-Building and Citizen-strit, University of California, 1977, pp: 29-30.

تحددها. هذا المبدأ يحقق دون شك إنجازاً عقلياً ضخماً.

والتفكير المتخلّف أو البدائي، ما قبل الحديث، يقتصر أساساً، ـ كما تكشف الانتروبولوجيا، وسيكولوجيا الأطفال أيضاً ـ على وقائع وأعمال وأحاسيس مفردة ومباشرة. حتى عندما تكون صفة الشمول ضمنية، فإن هذا التفكير لا يعيها أو يتعرف عليها بشكل واعٍ.

عندما نقول بأنه يقتصر على وقائع مفردة ومباشرة، فإننا نعني أنه ينشغل باختيار وسائل لقصد معيّن، وأن مسألة استخدام هذه الوسائل في أوضاع أخرى لا تطرح ذاتها أو لا تدخل حيّز الوعي. وعندما نقول إن اكتشافاته اعتباطية وليست قوانين علمية فإننا نعني أنها تكون مفيدة عندما يستخدمها الذين تمرسوا بالدروس والعبر التي تترتَّب عليها، ولكنها لا تتبلور بشكل يحقّق شمول التطبيق في أوضاع ملائمة[1].

فالعقل التقليدي أو المتخلف يعجز عن رؤية العالم الطبيعي أو الاجتماعي ـ التاريخي كعالم يسوده نظام موضوعي مستقل، وذلك لأنه ينشغل بعالم ماورائي يقف خارجه ويتركز على قوى غير منظورة، وغير حسيّة.

بينما العقل الحضاري الحديث يعني أن العالم يشكّل واقعاً خارج الوعي، وأن المعرفة تعني التحقق من الوقائع والظواهر التي يكشف عنها تصنيفها، وتعيين القوانين التي تعبّر عنها. والعقل ما قبل الحديث ـ السابق للثورة العلمية والثورة الصناعية ـ ينظر إلى العالم الحقيقي كجزء من وعي المراقب الذاتي، ولهذا فإن الواقع الموضوعي يتميز بمعنى يختلف عن المعنى الذي يراه العقل الحضاري الحديث. إنه عقل عاجز عن بناء نظرية منظمة حول الواقع

---

(١) Burtt, Edwin,: Religion in an Age of science, Henry Holt, co. 1929, p: 46.

الموضوعي، حول ظواهره وتحولاته، لأنه لا يرى في هذا الواقع ـ طبيعياً كان أو اجتماعياً تاريخياً ـ أي نظام موضوعي مستقل. لهذا فهو عقل يعطي ـ وخصوصاً بسبب طبيعته الدينية ـ الأولوية لأحكامه الأخلاقية، ويرى أن هذه الأحكام تستطيع من ذاتها وبذاتها أن تغير سلوك الفرد، وأن تدفع الناس إلى تغيير واقعهم، وهكذا فإن كل مجتمع إنساني يعتمد على مجموعة من الفرضيات تمتنع عادة على النقد، ولا تشكل موضوعاً للدراسة والتحليل. وبمعنى آخر، فإن كل مجتمع يتميز بنماذج فكرية ونفسية وسلوكية تقبلها أكثرية الناس دون أي تردد كجزء من طبيعة الأشياء، وترجع إليها كأدوات إدراكية ومعياريّة في بناء كون منسجم نعيش فيه. في المجتمع المتخلف تدور هذه الفرضيات حول حقيقة ماورائية، أمّا في المجتمع الحديث فتدور حول قوانين العالم الطبيعي، والاجتماعي. هذا طبعاً لا يعني عجزاً متأصلاً بل عجزاً ثقافياً تاريخياً يعود إلى كون ثقافة المجتمع التقليدي تنطلق من نظرة دينية تتسرّب إلى جميع جوانبه.

لهذا فإن تجميع المعلومات العلمية أو دراسة العلوم أو التصنيع أو استخدام التقنية، لا يعني في ذاته عقلاً حديثاً. هذا العقل يعني رؤيا جديدة للحياة تختلف جذرياً عن العقلية التقليدية. وهي لا تنتج عفوياً عن استخدام نتاج العقل الحديث، بل تتطلب عملاً إيديولوجياً متواصلاً يلقح العقل ويبلوره بهذه العقلية الحديثة.

الفرق بين المجتمع الصناعي التقني الحديث وبين المجتمع الزراعي، الذي تقدمه، لا يتحدد فقط بتغيير أدوات وعلاقات الإنتاج أو بتغيير طبقي، أو بتغيير الأنظمة السياسية، بل يتحدّد بتغيير جذري في المفاهيم العامة، في العقلية التي تحدد علاقة الفرد بالمجتمع والتاريخ والحياة. إن المجتمع الصناعي التقني الحديث يقترن، بكلمة أخرى، بتصورات إيديولوجية ثورية عارضت

ورفضت ودمرت التصوّرات الإيديولوجية التي اقترنت بالمجتمع الزراعي والإقطاعي. كل مجتمع يتشكّل من أنظمة وطبقات وجماعات مختلفة، ولكن كل مجتمع يتشكل أيضاً من فلسفة حياة تضرب جذورها في عقول وأنفس أفراده، وليس فقط في أنظمته وعلاقاته الاجتماعية والسياسية.

إن التقنية التي يقودها العلم تقدم مفهوماً اجتماعياً تاريخياً يختلف عن المفهوم الديني الذي يسود المجتمع التقليدي. فهو يعني القدرة على توجيه التاريخ والاجتماع توجيهاً واعياً، وهو ينقض بذلك من الجذور المفهوم الثاني الذي يضع التاريخ والاجتماع خارج إرادة الإنسان. لهذا نرى ـ منذ القرن الثامن عشر على الأقل ـ أن وجهة الفكر الحديث كانت دائماً ضد الفكر الديني أو خارجه.

فالمسألة الأساسية التي تواجه الثورة حالياً في بلدان العالم الثالث ـ ما عدا البلدان الشيوعية ـ هي المسألة الإيديولوجية، لأنها كانت حتى الآن تتَّجه نحو تغييرات اجتماعية وسياسية وتقف اساساً عندها. لهذا نرى أنه لم يكن من الغريب أن نجد أنَّ جميع الثورات الحديثة الكبرى ابتداءً من الثورة الفرنسية وانتهاءً بالثورة الشيوعية الصينية، كانت تنطلق من إيديولوجية علمانية متكاملة الأبعاد تنقض جذرياً الإيديولوجيات التقليدية الغيبيّة وتقدّم ذاتها كنقيض لها.

القرن الثامن عشر الذي أعلن عن أكبر منعطف فكري إيديولوجي تاريخي دُعي من قبل مفكريه وفلاسفته «عصر العقل أو التنوير» لأنهم أرادوا بذلك أن يحتفلوا بتحرير العقل من الدّين واللاهوت، بتحريره من «المفهوم الخاطىء والخطر» الذي يرى أن أحداث التاريخ والطبيعة هي من صنع كائنات آلهية أو غير طبيعية. فبدلاً من كسب رضى وإرادة هذه الكائنات أراد ذلك العصر من الإنسان أن يسود الطبيعة والتاريخ عن طريق معرفته وإدراكه لهما، وللقوانين التي يخضعان لها. لهذا رأى مؤسّسو علم الاجتماع في القرن التاسع عشر ـ من

كونت إلى ماركس ـ أن حرية الإنسان ترتبط بوعيه وإدراكه لضرورة اجتماعية تاريخية موضوعية تعمل بالاستقلال عنه. فعندما يدرك الإنسان طبيعة واقع ما، يستطيع أن يصنع شيئاً حوله، ولهذا كان هذا المفهوم الجديد يوحي إلى الإنسان شعوراً بالتحرر والحرية، لأنه كان يجعله أقل اعتماداً على الطبيعة والتاريخ مما كان عليه سابقاً. إن الفكر العلماني الذي انبثق عنه كان يعني أولاً وقبل كل شيء سلخ الإنسان عن ركائزه الدينية والميتافيزيقية وتحوّله إلى ذاته والاعتماد عليها. لهذا رأى دعاتها آنذاك بأنها تفتح باب العالم أمامه وتجعله طليقاً في كون منفتح الآفاق لتدخُّل الإرادة الإنسانية وممارستها دوراً أساسياً فيه.

إن الإنسان في المجتمع المتخلف يضع المسؤولية في إنجاز أي تحول في المجتمع، على قوى غيبية وليس على نفسه. هذا الاتجاه إلى السكينة والاستسلام يمثل التزاماً أساسياً بالطبيعة كواقع يجب القبول به والعيش معه، بدلاً من أن يكون سلسلة من الموانع يجب التغلب عليها وسيادتها. فهمّ هذا الإنسان الأول هو أن يعيش بانسجام مع الوسط الذي يحيط به وليس في أن يسوده ويتحكم به. فالحوافز الطبيعية والاجتماعية التي يواجهها لا تعني بالنسبة إليه حواجز يجب تجاوزها وإخضاعها، بل وقائع يجب التكيف معها. ولهذا فهو يعاني فقراً في الحاجات وفي الوسائل والأفكار التي يمكنه اعتمادها. ففي جميع المجتمعات التقليدية يتّجه الناس إلى الاعتقاد بأن الانسان لا يستطيع بقواه الذاتية أن يؤثر في الطبيعة والتاريخ، أو أن يسودهما، وأنه من الممكن له في أحسن الأحوال أن يحقق فقط الانسجام والتكيّف معهما. إن اتّجاهاً كهذا ينطوي ـ ضمناً على الأقل ـ على الالتزام بفكرة الاستقرار.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن العقلية المتخلفة، تنظر إلى الأحداث التاريخية والوقائع الاجتماعية والظواهر الطبيعية، كأحداث ووقائع وظواهر منفصلة،

دون أية وحدة موضوعية، أو ديالكتيك خاص مستقل يحدّد ترابطها وتسلسلها، وذلك لأنها محض امتداد لقوى ماورائية مسؤولة عنها، وتتدخل فيها وبها كما تريد وتشاء. إن أيّة وحدة تراها أو تعترف بها هذه العقلية هي وحدة طارئة وخارجية.

الانشغال الأساسي الحالي في بلدان العالم الثالث بالتقنية الحديثة يتركز على استخدامها. فهي ليست مستعدة فقط لهذا الاستخدام بل تُقبل عليه بحماس شديد. ولكن هناك فرق كبير بين هذا الاستخدام وبين جانب آخر هو إنتاج هذه التقنية وصنعها. ولكن وراء ذلك هناك أيضاً جانب ثالث أهم يقف وراء هذا الجانب الثاني، وهو علاقة صنع التقنية بعقلية حضارية حديثة تختلف جذرياً وبشكل جامع عن العقلية المتخلّفة وتعني، في الواقع، ولادة الإنسان ولادةً جديدة. هذه البلدان لا تزال بعيدة ليس فقط عن الجانب الثاني، بل بشكل خاص، عن الجانب الثالث. إن روح المجتمع الحضاري الحديث تتمثل بفلسفة حياة شاملة تنبثق عنها. فهي ليست تخطيطاً لتنظيم تقني واقتصادي فقط، بل تقوم على الايمان باكتفاء العالم الطبيعي والتاريخي، وأمله أو قصده من وراء ذلك هو إقرار السيادة الإنسانية على هذا العالم. فالعلمانية والعلمية والتقنية والتنظيم الاقتصادي والعلوم الطبيعية تمثل القواعد الأربعة المتكاملة المترابطة للحضارة الحديثة. هذه الروح تعبّر عن ذاتها في جميع أبعاد هذه الحضارة، من الإيديولوجية إلى الفن، ومن السياسة إلى التربية والفلسفة.

الثورات الإيديولوجية التي حدثت ضد الليبرالية التقليدية التي رافقت ولادة المجتمع الحديث، كانت كلها تنطلق من هذا العقل الحديث. فالثورة الشيوعية لم تكن، في الواقع، أكبر تمرد أو نقض للمجتمع الليبرالي الرأسمالي

فقط، بل كانت أكبر انتصار لهذا العقل الحديث الذي يقف وراء هذا المجتمع. هذا التمرُّد على المجتمع الرأسمالي وجد أولاً مجالاً له في الفنّ عن طريق « سيزان، فان غوغ، وغوغان »، وفي الأدب عن طريق « ستريندبرغ »، وفي العلم عن طريق « أينشتاين، وبلانك وبوهر » وغيرهم من أعلام العلم في القرن العشرين، وفي الفلسفة عن طريق « نيتشه وكيار كيجارد وبرغسون وهوسيرل »، وفي السيكولوجيا عن طريق « فرويد »... إن المواقف التي عبر عنها هذا التمرّد أصبحت تمثّل الحالة الفكرية العامة في الغرب، ولكنها حالة فكرية لا تزال تعمل في إطار العقل الحضاري الحديث في رؤياه الأساسية للطبيعة، وللعالم الاجتماعي ـ التاريخي.

هذه الملاحظات لا تعني أن التناقض بين نمطي التفكير ـ النمط المتخلف والنمط الحديث ـ هو تناقض مطلق. كلا! إنه تناقض نسبي. فالمجتمع الصناعي ـ العلماني الحديث لا يزال في كل مكان يكشف عن جيوب واتجاهات متخلفة جداً. ففي الولايات المتحدة، مثلاً، يوجد عشرات الملايين من الذين يمارسون هذا النمط الفكري المتخلف، ويفكرون بعقلية متخلفة ـ كما حددناها ـ حول الحياة والتاريخ. الفرق واضح وأساسيّ بين التفكيرين، لأن العقل الحضاري الحديث في هذه المجتمعات الحديثة هو الذي يهيمن على الحياة وهو الذي يمثّل القوة التي تتحكم باتجاهاتها، ويخلق التجارب اليومية أو نمط الحياة الذي يتأثر به الفرد في سلوكه.

إن تاريخ الغرب منذ نهاية القرون الوسطى، بل منذ احتكاكه بالحضارة العربية في إسبانيا، كان تاريخ هذا العقل، وهو تاريخ لم يكتمل حتى القرن التاسع عشر. وما استمرار تلك الجيوب والاتجاهات المتخلفة في المجتمع الحديث رغم هذا التطور الطويل، ورغم الثورات والإيديولوجيات العلمانية

الجديدة، إلا دلالة واضحة على عمق جذور العقلية المتخلفة، وعلى صعوبة التحرر من إطاراتها النفسية والذهنية اللاواعية. لهذا فليس من الغريب أن نرى أن سيادتها اللاواعية لا تزال طاغية على الكثير من أشكال الفكر العربي الحديث، ومنه الفكر الوحدوي، وخصوصاً فيما يتعلق بالطريق إلى الوحدة، فتتّخذ هذه الأشكال صورة أحكام أخلاقيّة ومواقف تبشيريّة ومفاهيم مثاليّة. فهي عقلية ترى ـ كما رأينا ـ مثلاً، أن الظواهر الطبيعية والاجتماعية هي ظواهر فردية منفصلة دون أيّة وحدة موضوعية أو ديالكتيك خاص مستقل يحدّد ترابطها وتسلسلها، وهذا ما يتناقض جذريّاً وكليّاً مع المنهج العلمي، سمة العقلية الحديثة، الذي يرى ـ على العكس ـ أنَّ هذه الظواهر تجد وحدتها في موضوعية مستقلة تتجاوزها كظواهر فردية، وتعبر عن ذاتها في قوانين عامة. إن استمرار العقلية المتخلفة اللاواعي، ينحرف بالفكر عن هذا الخط ويجعله ممتنعاً عليه. هذا ما يفسر نهائياً العطل الأساسي الذي أشرنا إليه في الفكر الوحدوي، فيما يتعلق بالطريق إلى الوحدة، وهو تحديد هذا الفكر لهذه الطريق دون أي رجوع للظاهرة الوحدوية عبر التاريخ.

ثانياً ـ التناقض بين انتماءات تقليدية وانتماءات حديثة

إن الانتماءات الأساسية ذات الجذور النفسيّة العميقة، والتي تسود عالم المجتمع التقليدي أو المتخلف، هي ليست انتماءات قومية، وهي تتركز على وحدات محدودة منفصلة وليس على الدولة أو القومية أو الوطن. إنها انتماءات تدور على العائلة، والنسب والقرابة، والقبيلة، والطائفة، والجماعة الأثنية، والقرية، والجوار، الخ.. فالعائلة أو القبيلة ـ وليس الفرد ـ هي التي تشكل الخلية الأساسية في التركيب الاجتماعي، والأفراد يجدون دورهم وقيمتهم فقط كأعضاء في عائلة أو قبيلة معينة.

في مجتمعات كالمجتمعات التقليدية، تسودها ترتيبات وأنظمة طبقية وراثية، فإن روابط النسب والعائلة هي الروابط التي تسود وتقرر الحقوق والواجبات فيها، لأن الانتماء العائلي يعني أن العلاقات الاجتماعية والفردية تتمحور حول العائلة كخلية أساسية لها، وبذلك تشكل العائلة صمام الأمان للفرد، تمتص ما يعانيه من تذمّر وكبت ويأس وخيبة، وتفصله عن المركبات الاجتماعية الكبيرة، كالأمة، والطبقة، والدولة. لهذا فإن العائلة كخلية أساسية تقف كسدٍّ منيع أمام الولاء القومي، ودون تحولات اجتماعية واقتصادية تبعثر دورها هذا، أو تقوّض أساسها كالخلية الأساسية، فإن هذا الولاء لا يتحول إلى واقعة نفسية وعامة.

في كل مكان من آسيا وافريقيا نجد أن العمل السياسي يتمحور نهائياً حول هذه الانتماءات المتخلّفة. فالجماعات الطائفية، والدينية، واللغوية، والاثنية، والقبلية تخلق أحزاباً سياسية تمثلها وتطالب ـ وخصوصاً التي تمثل أقليات ـ بامتيازات أو حصانة خاصة في إطار الدولة الجديدة أو الحركة الوطنية العامة. أما الأحزاب القومية التي ظهرت عبر آسيا وأفريقيا ودعت إلى دمج قومي، أي إلى إعطاء الولاء القومي الأولوية، فإنها كانت لا تمارس هذا الدمج أو عاجزة عنه. إن إيران وهي البلد الذي حقق خطوات كبيرة في الخروج من هذا النوع من التخلف، توفر لنا حالياً أقرب الأمثلة عليه وعلى عمق جذوره، فهي مهددة بالتمزق والتبعثر بسبب هذه الانتماءات التي تؤكد ذاتها في كل مكان منها. إن إحدى السمات الأساسية في المجتمع الحضاري الحديث، وخصوصاً منذ الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، كانت توجيه الانتماء الأساسي إلى الصعيد العام، خارج وفوق الصعيد الخاص الذي يميز المجتمع المتخلف. هذا المجتمع هو، في الواقع، مجتمع فلقي (Segmental) أي مجتمع تعيد فيه كل قرية حياة كل

قرية أخرى، وتتميز فيه كل خلية طائفية، أثنية، قبلية، عائلية، بحياة خاصة مستقلة.

لهذا نرى أن الحركات السياسية، من بورما إلى نيجيريا، تعكس باستمرار هذه الانتماءات المتخلفة التي كانت تؤكد ذاتها حتى في ثورة جذرية شاملة كالثورة الصينية. إن «ماوتسي تونغ» أعطى صورة حيّة عنها عندما تكلم عن الصعاب التي واجهها الحزب بسبب الروح العائلية والمحلية السائدة، وكيف أن اجتماعات تنظيمات الحزب في القرى كانت تتحول إلى اجتماعات عائلية تقريباً، لأن الفروع كانت تتشكّل من أعضاء يحملون اسماً عائلياً واحداً ويعيشون بجوار بعضهم البعض، وكيف أن هؤلاء كانوا لا يفهمون الحزب عندما كان يقول لهم أن لا فرق هناك بين إقليم وآخر، بين مختلف المناطق والأقضية[١].

فالمجتمع المتخلف وهو أساساً مجتمع زراعي ينظم ذاته أولاً حول العائلة، ويسمح فقط بحركية (Mobility) اجتماعية محدودة جداً، تعكس باستمرار هذه الانتماءات المحلية الضيّقة. أما النفسية العامة فإنها تتميز بجبرية (Fatalism) بعيدة المدى، أي بقبول الوضع العام كما هو، على الرغم من أن ذلك لا يستثني الرغبة في بعض التحسينات الفردية أو الجزئية المحدودة.

إن درجة الولاء تكون عادة عميقة وقويّة بقدر ما تكون عليه خليّة الانتماء صغيرة، والوحَدات التي تتمحور عليها الحياة في المجتمع المتخلف هي من هذا النوع الصغير المحدود، ولذلك كانت درجة الولاء لها قوية عميقة الجذور. والعالم خارج هذه الانتماءات يكون عالم غرباء، هذا إن لم نقل عالم أعداء. وإن المؤثرات التاريخية والحضارية الحديثة فرضت الأمة، القومية، الدولة والطبقة،

---

(١) Selected Works of Mao Tse-Tung, peking, Vol, I. 1967. p: 93.

ولكن هذه الانتماءات الجديدة لم تنجح بعد كبديل عن الانتماءات التقليدية. فالعائلة لا تزال إلى حد كبير محور التركيب الاجتماعي. والمثل العربي القائل « أنا وأخي ضد ابن عمي، وأنا وابن عمي ضد الغريب » يعبّر تماماً عن سيادة هذه الانتماءات. « الغريب » يعبّر هنا عن الذين يقفون خارج العلاقة المباشرة. فالفرد الذي ينشأ في وَحَدات صغيرة محدودة ـ كهذه الوَحَدات التقليدية، الثابتة البعيدة عن الحركية الاجتماعية والجغرافية، تسود فيه الرابطة العائلية، رابطة النسب والقرابة ـ يتعود على تحديد علاقته مع الآخرين على أساس شخصي، وذلك لأن جميع الأشخاص الذين يلتقي بهم يومياً ويتعامل معهم في حياته معروفين منه شخصياً، أو يتصل بهم غالباً بصلة القرابة. إن مصادفة شخص لا يعرفه شخصياً يشكل أمراً غير عادي وغريباً عن حياته اليومية. هذا يعني، أولاً، درجة حادة وعميقة من التفاعل النفسي والاجتماعي؛ وثانياً، منظوراً شخصياً حول العلاقات الإجتماعية والسياسية، وثالثاً، ميلاً عفوياً إلى شخصنة هذه العلاقات والسلطات السياسية والاجتماعية العامة.

في عام ١٩٥٩ عقد مؤتمر من علماء النفس في الباكستان، وكانت إحدى النتائج التي توصل إليها في تقرير أصدره هي « أن الباكستاني العادي يميل إلى الأنانية بدلاً من التعاونية... فهو ينشغل برغباته الخاصة التافهة وبنزواته التي يتحكم بها جنون العظمة لأنه لا يعرف التركيز على مصلحة قومية... ».

هذا وصف ينطبق تماماً على إنسان المجتمع المتخلف بشكل عام. فهو إنسان لا يعرف مصلحة عامة، ولا يعرف الانتماء الذي يشده الى المجتمع ككل. إنها ظاهرة نجدها أيضاً في الجيوب المتخلفة الموجودة في المجتمعات الصناعية الحديثة. ففي دراسة قيّمة لقرية إيطالية، يكتب « بانفيلد »، أن سكان هذه القرية يشكلون « مساجين أخلاقيين للعائلة التي يتركزون عليها، وأنهم لا

يستطيعون بسببها أن يعملوا بشكل موحّد ، أو لأجل مصلحة عامة . فهي تقف حاجزاً أساسياً ضد تقدمهم الاقتصادي وضدّ أي تقدم آخر»[1] .

لهذا فإن الحديث عن انتماءات طبقية وخصائص مميّزة لكل طبقة . فالذي يصحّ في مجتمعات صناعية لا يصحّ في المجتمع المتخلف الذي يتميز بملامح واحدة عامة مشتركة . فهو مجتمع طوائف وعشائر وعائلات وتجمعات لغوية وأثنيةوجغرافية ومحلية تشارك في بنية اجتماعية ثقافية وروحيةمتخلّفة ،يتساوى فيها أبناء الريف والمدن، الفقراء والأغنياء . والانتقال إلى مجتمع صناعي حديث يعني زوال هذه الجماعات والانتماءات وظهور جماعات جديدة، طبقية ، مهنية ، بيروقراطية ، وإخصائية ، وسياسية وإيديولوجية .

فالمجتمعات المتخلفة تشارك كلها بغياب السمة السياسية الأساسية التي تميز التركيب الاجتماعي الحديث وهي الدولة ـ القومية ، ولذلك يصحُّ من هذا المنظور تحديدها كمجتمعات متخلّفة ، أو ما قبل حديثة . إنها لا تعرف أي تركيز للسلطة والولاء السياسي ، كما أنها لا تعرف أية تعبئة للشعب في مواطنة واحدة . إن علاقة السلطة بالشعب ـ تلك العلاقة القائمة بين الحكومة والرعايا ـ لم تكن علاقة مباشرة ، بل كانت غير مباشرة ، عن طريق وسيط ، كالموظف الارستقراطي (gentry-official) في الصين ، أوكسيّد (Headman) القرية في الهند ، أو كالارستقراطي (patrician) في اليونان القديمة ، أو كالارستقراطية في أوروبا الإقطاعية . إن الإدارة كانت متقطّعة بدلاً من أن تكون منظّمة متواصلة ، والسلطة كانت مبعثرة ، والحدود غير واضحة . وكذلك القوانين كانت متباينة ، إذ إن الرعايا كانوا لا يخضعون لقوانين واحدة . ومهما تميزت

---

(١) Banfield, Edward,: The Moral Basis of a Backward Society, Free press, 1958, p: 163.

بعض الدول المعاصرة عن نموذج الدولة الحديثة، فإننا لا نستطيع مثلا أن نتصور أن بلدية من بلدياتها تدخل في علاقات ديبلوماسية مع سلطة اجنبية كما كانت تصنع القرى الهندية التي يصفها بعض المؤرخين كفرايكنبرغ، أن بعض مدنها تتحالف ضد السلطة المركزية كما كان يحدث في أوروبا الإقطاعية. إن ما كان ينقص هذه السلطة السياسية ما قبل الحديثة هو وجود سلطة واحدة تتسرّب بشكل مباشر ومتواصل إلى الجماعات المحلية.

عندما تسود مجموعة من الروابط الأولية (primary) سلوك الفرد، تشمل شخصيته ككل، وتمتص في معناها معنى الحياة الاجتماعية بالنسبة له، كما نجد في المجتمع المتخلف، فإن هذا الفرد يعجز سيكولوجياً عن معاناة أي شعور جماعي صحيح، أو الإسهام جدياً بعمل قومي. فالفرد الذي يعتمد بهذا الشكل الاستثنائي على وحدة اجتماعية من هذا النوع، كالعائلة، القبيلة، الطائفة، الخ.. في تحديد هويّته الفردية، يكون من الصعب جداً عليه - إن لم نقل من المستحيل - إدراك معنى وقيمة جهد جماعي عام والالتزام به[1].

إن المدينية (Urbanism) التي نجدها في بلدان العالم الثالث كانت نتيجة زيادة كبيرة في السكان وليس نتيجة زراعة آلية أو حركة تصنيع في المدن. لهذا فإنها لم تؤدِ إلى نوع التحديث أو النمط المديني الذي يرافقها في العصر الحديث أو المجتمع الصناعي، أي مجموعة من الميول والقيم والأنماط الحياتية ذات المعاني والتبريرات العلمانية.

إن القوى السياسية المهمة في المجتمع المتخلف هي عادة الملك وأسرته، الارستقراطية الإقطاعية، التنظيمات الدينية، الجيش، وفي بعض الأحيان

---

(١) راجع: Gams, Herbert,: The Urban Villagers, Free press, 1947.

البيروقراطية. وعملية التحديث تقوّض في الواقع قواعد هذه القوى لأنها تعني طبقات وجماعات مضادة لا تنسجم معها. هذه العملية (process) تفرز في مراحلها الأولى المثقفين، ثم التجار وذوي الأعمال الصناعية، ثم المهنيين والإداريين والإخصّائيين، وبعد مرور وقت مناسب تتحقق فيه درجة معينة من التصنيع والنمو المديني، تفرز طبقة العمال وتلقح الفلاحين بوعي سياسي يدفعهم إلى ممارسة سياسية فعّالة. لهذا نرى أن السلطات الإقطاعية (ومنها طبعاً الملك والأسرة المالكة) والعسكرية والبيروقراطية هي السلطات السائدة في مراحل التحديث الأولى. في هذه المرحلة يستمر الناس على تصوّر السياسة ـ أولاً وقبل كل شيء ـ كمسألة علاقات وأشكال نفوذ شخصية. فالثقة تكون ـ بسبب الانتماءات التقليدية ـ مفقودة، وسوء الظن شائعاً، وهو الذي يحدد طبيعة العلاقات بين الجماعات والأفراد. في جو كهذا يمتنع العمل القومي أو الثوري الجدي.

هذه الانتماءات المحلية، المحدودة، الضيقة الحدود والأفق، كانت تمارس الدور الأساسي في حياة المجتمع الغربي حتى الثورة الصناعية التي مزقتها نهائياً، وقادت الى التحول عنها إلى أشكال ولاء جماعي، كالدولة القومية. هذا «التحول الكبير في النظام الاجتماعي السياسي لم يظهر إلا بظهور الثورة الصناعية»(١).

في المجتمع المتخلف نجد عادة أن أكثرية الناس لا تشعر بأية رغبات ومشاعر معينة بالنسبة للحكومة المركزية، ولا تمارس أي دور فعال في الحياة السياسية، وذلك بسبب التركيب الاجتماعي العضوي المستقر المحدود وما

---

(١) Cantor, Norman,: Medieval History, The life and Death of a Civilization, Macmilan co, 1971. p: 545.

ينطوي عليه من انتماءات محلية ضيقة. وأن فكرة الأمة، الشعب أو الطبقة، بمعناها العام، هي فكرة مفقودة في هذا المجتمع. هذا الوضع يستمر إلى أن تسجل حركة التحديث درجة معينة من التقدم والشمول، لأنها تعني منجزات وتحولات تعني فيما تعنيه إلغاء تلك الانتماءات، لهذا يمكن القول إنه مع تقدم هذه الحركة يزداد بروز الشعور القومي، ويتحوّل الشعب نفسياً عن تلك الانتماءات إلى هذا الشعور. في مجتمع كهذا تكون السياسة غير موجودة في معناها الدقيق، أو تتحول إلى شكلها الأكثر بساطة. فبعض نماذجه لا تملك أية أدوات سياسية متميّزة، والصراعات تقتصر فيها على أحداث خاصة، كتنافس فردين حول مركز واحد، كمركز قائد أو كسب امرأة. إن دور السياسة يكون مفقوداً لأن الصراعات التي يكشف عنها لا تُعيد النظر في النظام السياسي نفسه، ولا تدور حوله بل حول من يمثله أو يفيد منه[1].

إن الظاهرة القومية لا تجد تفسيراً لها في توفر عوامل ثابتة نسبياً، كاللغة، الثقافة، الأدب، التراث، الخلفية التاريخية، الجغرافيا، الخ. تلك التي كانت متوفرة لقرون عديدة دون أن تفرزها. هذه العوامل قد تساعد أو تعثر نمو القومية ولكن المحرك الأول يجب أن ينتج عن عنصر أو عناصر جديدة أخرى. إن حركة التحديث والتصنيع تشكل أهم هذه العناصر لأنها تبدد وتقضي على «الكومونات» العضوية والانتماءات التقليدية، والحدود والآفاق المحلية الضيقة التي تتراوح فيها حياة أكثرية الناس، وتدفع بالتالي نحو وحدات أكبر تمتد إلى مناطق جغرافية أوسع. إنها في قضائها على هذه الانتماءات والوحدات العضوية التي تمثلها تخلق، في الواقع، حالة من التذرّر الاجتماعي والنّفسي العام الذي يدفع ضحاياه إلى تجاوزه في مفاهيم ومركبات وانتماءات

---

(١) Jean baechler:, Qu'est-ce que L'ideologie? Gallimard, 1976, p: 44.

جديدة. فالفلاحون الذين يشكلون الأكثرية الساحقة في المجتمع المتخلف يشكلون في الوقت نفسه أكبر عدد بين الذين يقتصر ولاؤهم على تلك الانتماءات التقليدية التي لا تبالي بالقومية والشعور القومي، وذلك بسبب الأميّة السائدة، والاستقرار الذي يعيشون به، والعزلة التي تحيط بهم. فحركة التحديث والتصنيع تقضي على كل هذا.

إن غياب السياسة في معناها الدقيق أو الحدود الضيقة التي يضعها المجتمع المتخلف على السياسة يقود إلى نتيجتين: النتيجة الأولى هي كون نسبة الأعمال الخاصة ـ أي النشاطات غير العامة، والتي تقع خارج التحديد السياسي ـ أكثر بكثير من الأعمال العامة، فسواء في روما، أو الصين، أو الغرب ما قبل ـ الحديث، فإن أكثرية الناس الساحقة كانت لا تتعرّف على السلطة السياسية إلا في الضرائب، وفي العقاب الذي يترتب على الانحراف عن النظام. لهذا فإن سكان هذه المجتمعات ينشغلون بقضايا ومشاكل غير سياسية ولكنّها مُرضية، كالعائلة، العشيرة، القرية، المحلة، المهنة، الأبرشية، الخ.. والنتيجة الثانية هي أن هناك درجة من الاستقلال الذاتي تتمتع بها الجماعات المختلفة. إلا أن السياسة لا تتدخل في ذلك، لأن الإجماع على الأقل يسود ويضبط الصراعات في حدود لا يترتّب عليها انتقال السلطة. وبكلمة أخرى، فإن النشاطات الدينية تكون دينية فقط، والأعياد تكون أعياداً لا أكثر، والعمل هو العمل، الخ.. وهذا يعني أن الذين يتوقون إلى «المطلق» ويرغبون فيه هم موجودون على الصعيد الديني وليس على الصعيد السياسي.

إن معنى الالتزام الوحدوي الصحيح هو توجيه مشاعرنا ـ وليس فقط أفكارنا ـ نحو انتماءات جديدة، لأنه يفترض أواصر قومية جديدة تنطلق من وجودنا القومي وتتركز على الأمة العربية، وهذا يعني تقديم هذه الأواصر وتجاوزها لجميع الانتماءات التقليدية التي تتعارض معها، لهذا لا

يكفـي أبـداً أن نغير « أفكـارنـا » حـول التجـزئـة والكيـانـات المستقلـة التي تعبر عنهـا ، ونتّجـه بها وجهـة وحـدويّـة كـي نصبـح وحـدويين . فبالإضافة إلى ذلك، وأهم منه، يجب أن نقتلع جذور الانتماءات التقليدية من عائلية، وقبلية، وطائفية، ومحلية، وقطرية، التي تتعارض معها . فدون اقتلاع هذه الجذور لا نتحرر من الإقليمية، ولا يصح الالتزام الوحدوي . هذه الانتماءات ترجع إلى خلفية اجتماعية تاريخية عريقة، ذات جذور تمتد عميقاً في أنفسنا، ولهذا فإن الإعلان الفكري عن الالتزام بالوحدة ودولتها الواحدة، لا يعني التحرر من هذه الانتماءات، أو أن صاحب الإعلان استبدلها في قرارة نفسه بالانتماء القومي، وأنـه أصبـح وحـدويـاً ، لأن الميـول والاستعـدادات الإقليمية تبقى مهيمنة عليه إن هو لم يتحرر من هذه الانتماءات التقليدية . ولهذا فإن هذه الإقليمية تكشّر عن أنيابها وتكشف عن ذاتها عندما يواجه الالتزام « الوحدوي » صعوبات وتحديات لا طاقة للفرد بها، أو منافع ومصالح تدفع إلى الرجوع لها وتشجع عليها .

إن الأفكار السياسية الجديدة تعني انتماءات جديدة تعبّر عنها وتعتمدها، ولهذا فإن قبول هذه الأفكار لا يعني الالتزام بها إن لم تقترن باقتلاع جذور الانتماءات السابقة التي تتعارض معها . لهذا فإن المبدأ أو المنطلق الوحدوي لا يعني فقط إعادة النظر بالأفكار السابقة التي تتعارض معه، بل يقتضي إعادة النظر بالانتماءات التقليدية وبجميع النتائج الواعية واللاواعية التي تترتب عليها ولا تنسجم معه . فالمنطلق الوحدوي يعني الالتزام الكلي بدولة الوحدة، وتحويل فكرتها إلى قاعدة لوجودنا ذاته، فنقيس كل شيء بمصلحتها، وتقدمها على كل شيء وفوق كل شيء، وهذا يعني التزاماً يغوص إلى أعماق النفس، ولكن كي يغوص إلى هذه الأعماق، يجب تنقية هذه النفس من جميع المشاعر والميول التي تتنافى معها ومعه . فالطريق الأهم ـ أي هذا الالتزام ـ هو النضال النقي

« الصوفي » الذي يقوم به الوحدوي في سبيل دولة الوحدة، والذي يمارسه يومياً على صعيد نضاله الخاص وفي حياته اليومية نفسها. وهذا النوع من الإقبال على النضال الوحدوي في سبيل دولة الوحدة يطهّر مع الوقت الأنفس ممّا يتعارض مع هذا الالتزام الوحدوي الصحيح.

إن إدراكنا للحقيقة الواقعية مشروط بالأوضاع اليومية التي نحياها، يتحدد بالأعمال التي نقوم بها، بموقعنا الاجتماعي في المجتمع أو النظام الاجتماعي، بالعلاقات الاجتماعية والقيم الثقافية السائدة، بالانتماءات والولاءات التي تسود سلوكنا، بالتصور الذي ننظر منه إلى التاريخ والحياة. فنسيج المعاني والمفاهيم والمشاعر الذي يشتق من جميع هذه الأوضاع يحدد مواقفنا من الأفكار والتجارب والالتزامات التي تواجهنا، ويقرر طريقة الاختيار بينها ودرجة المعاناة لها. من هذا يتضح أن نوع الالتزام الوحدوي الذي أشرت اليه ليس قضية سهلة، بل يتطلب، بالنسبة لأكثرية الوحدويين على الأقل، تجديداً للحقيقة الواقعية (reality) للواقع الموضوعي الذي نتفاعل معه.

هذا مبدأ علمي يجب أن لا ننساه عند الحديث عن أي تحول ثوري نبغيه. إنه يعني أننا لا نستطيع أن نرقب من الشعب التجاوب تجاوباً صحيحاً مع ضرورات سياسية عن طريق تفسير هذه الضرورات وشرح أسبابها وعقلانيتها، عن طريق الوعظ أو التبشير بها. هذا ممكن بالنسبة لعدد محدود، وليس على صعيد عام. فقبل أن يكون هذا ممكناً يجب أن يحدث تحول في التركيب الاجتماعي ـ الثقافي الذي يحيط بنا. فالتبشير بضرورات والتزامات سياسية جديدة يحتاج ـ كي يتحول إلى واقعة ـ إلى وضع اجتماعي جديد يمهد الطريق لتغيير إدراكنا ومشاعرنا وميولنا. إن الأحداث والأحكام التاريخية تجد تفسيرها وأسبابها في السيوسيولوجيا، أي في العامل الاجتماعي وليس في العامل

السياسي. فعلى الرغم من أهمية هذا العامل الأخير، وعلى الرغم من خصوصيته أو استقلاله النسبي، وعلى الرغم من تقدمه في فترات ومراحل معينة في مجرى التحول التاريخي فإنه، من ناحية عامة، يخضع للعامل الاجتماعي.

من ناحية أخرى، هناك ميل إلى سيكلجة (psychologize) الكثير من القضايا الاجتماعية أو التحليل الاجتماعي. هذا يعني، مثلاً، الاتجاه الى دراسة نمط حياة الفقراء ومشاعرهم بدلاً من دراسة تركيب الفقر الاجتماعي. هذا النوع من الدراسات يتجه عادة في وجهة محافظة، لأنه يؤكد على المشاعر الفردية ونواحي الضعف فيها. لهذا عند دراسة الضعف الذي ينطوي عليه الالتزام الوحدوي يجب أن نتجاوز ذلك إلى التركيب الاجتماعي ـ الثقافي الذي يشكل الوسط الذي يحدث فيه، وإلى ما يجب حدوثه في هذا التركيب كي يصح الالتزام بشكل عام. فالوقوف عند ضعف الالتزام وحده يعني الوقوف عند سبب أو ظاهرة فرعية، وتجاهل السبب أو الأسباب البعيدة لذلك. لهذا كان من الضرورة العلمية الرجوع، في هذه الدراسة، إلى هذه الأسباب في تفسير الإقليمية الجديدة، أي إلى جوانب هذا التركيب الاجتماعي ـ الثقافي الذي نرتبط به.

إن السيكولوجيا لا تنفصل عن السوسيولوجيا، والأخيرة هي التي تحدد نهائياً الأولى. وإن المشاعر والميول والاستعدادات والالتزامات الفردية ترتبط، بكلمة أخرى، بالأوضاع الاجتماعية وتدلّ بأن ما يحدث في هذه الأخيرة يؤثر في الأولى ويحددها بقدر كبير وأساسي. فعندما لا ينفتح، مثلا، وضع اجتماعي ـ ثقافي لمفاهيم واستراتيجيا حركة أو جماعة ثورية، تعجز هذه الأخيرة بالتالي عن التأثير في هذا الوضع كما يجب وكما يتناسب مع غاياتها، لأن الوعي الذي تكشف عنه ينتقل من الخارج إلى الداخل، أي إلى ذاتها، إلى الأبعاد الذاتية،

فتنشغل بها عن الواقع الموضوعي. وهي إن استمرت في عجزها، أو استمر الواقع في التنكّر لها، فإنها تسترسل بانشغالها بهذه الأبعاد إلى درجة تنسى فيها هذا الواقع أو تُخرجها منه، فيصبح موقفها أقرب إلى الهلوسة منه إلى التفكير المنطقي أو الموضوعي. في وضع كهذا يتجه العمل «الثوري» إلى الذات، فيرى أن ما يحتاج إليه هو فاعلية «الإيمان» وليس فاعلية الممارسة السياسية التي تدل على ذاتها في قبضة صلبة توجه بها التاريخ. فالمشاكل والقضايا التي يستطيع العمل الثوري أن يعالجها بفاعلية هي التي ينفتح لها الواقع، هي التي تجاري ديالكتيك التاريخ في مرحلة معيّنة فتعمل معه. ولهذا فإن الهلوسة المثالية تقف بالمرصاد لكل من يتجاهل اختيار الواقع لحل ما، لكل من يعجز أن يرتبط ارتباطاً ديالكتيكياً بمنطق الواقع الاجتماعي - التاريخي[١].

إن الصعوبة الكبرى في تجديد عملنا الوحدوي الثوري - أقول عملنا الوحدوي الثوري، لأن العمل الثوري العربي لا يستطيع أن يكون ثورياً دون أن يكون وحدوياً - تعود إلى كون مشاعرنا وانتماءاتنا التقليدية لا تزول بسرعة حتى عندما يتحرر العقل منها ويدعو إلى نهايتها. فهي تستمر وتميل إلى الاستمرار حتى بعد انهيار مصادرها، أي التشكيلات الاجتماعية والعلاقات التي كانت ترتبط بها وتفرزها. فالهوية الجديدة للعمل الثوري تجد نفسها مضطرة إلى الصراع والنضال باستمرار ضد هذه الأبعاد الباطنية من شعورية وفكرية وعقلية تلك التي لا تنسجم معها. لهذا كانت الحركات الثورية الجذرية الكبرى تجد نفسها مدفوعة بديالكتيكها الخاص نفسه بأن تكون كليَّةً (Totalitarian)، لأن التنظيم الكلي لظواهر الحياة الاجتماعية والثقافية يفرض ذاته كضرورة سياسية إيديولوجية بغية اقتلاع جذور هذه الانتماءات والولاءات التقليدية كشرط

(١) راجع كتاب «حدود اليسار الثوري: نقد عام» حيث عالجنا بإسهاب هذه الناحية.

أساسي في تحقيق التحول الثوري الجامع الذي نريده[١] .

هناك مدرسة فكرية حديثة كبيرة تمتد من الانتروبولوجيا الى السيكولوجيا ، تنبّه بأنّ بعض جوانب التركيب الاجتماعي الثقافي ، أو ما تسميه بالأنظمة الأولية (primary Institution) كالعائلة ، مثلاً ، تؤثر في نمو الفرد أكثر من غيرها لأنها تحدد نشأته في مرحلة الطفولة . عندما يكبر يكون الفرد قد تشكل نفسياً و« عقلياً » تقريباً ، وأصبح تحت تأثير بعض الاستعدادات السلوكية التي تتفرع من هذه الأنظمة وتترتب عليها . هذه الاستعدادات اللاواعية والعفوية هي التي تكوّن هويّته (Character) . فالمجاري التي تترسخ فيها هذه الاستعدادات في الطفل هي الوالدان والأفراد الآخرون الذين يحيطون به في السنين الأولى . هذه « الأدوات » « الوسائل ـ Instruments » التثقيفية والتربوية تكوّن شخصية الطفل لأنها تفرض عليه الالتزام بقواعد السلوك التي تعتبرها مقبولة وصحيحة . إنها تكافىء الطفل عندما يعمل وفق هذه القواعد ، وتعاقبه عندما يعمل بطريقة تعتبرها خاطئة أو عندما ينحرف عنها . حيث إن الطفل عندما يبلغ سن المراهقة فإن الأوامر والتوجيهات التي يكون قد غرسها فيه الأكبر سناً تكون قد تدوَّنت (internalized) في ذهنه ، أي تكون قد أصبحت جزءاً من هويته الباطنية ، فيتابع إطاعتها والعمل بها في حياته دن أي قَسْر خارجي . ولكن ما هو أكثر أهمية بالنسبة للاستمرارية الاجتماعية الثقافية أو بالأحرى بالنسبة للإطارات النفسية والذهنية التي تتفرع منها ، هو أن الفرد يؤكد على ضرورة نقلها إلى أولاده . هذا ما يفسر كيف أن التراث الثقافي يترسخ في مجتمع ما ويستمر من جيل إلى آخر ، وكيف أن الهوية التي تتفرع منه

(١) راجع للكاتب « الإيديولوجية الانقلابية » ، قسم ، « المضمون الكلي في الإيديولوجية الانقلابية » .

تنتقل من مرحلة إلى أخرى وتفرض ذاتها .

فالتجربة تدل أن الإنسان الحضاري الأعلى ومنه الإنسان الحديث المعاصر يواجه ، كالإنسان البدائي ، الصعوبات نفسها في خلق أو قبول أشكال فكرية جديدة ، وهو يتجنبها كلما استطاع إلى ذلك سبيلا . إن كان الإنسان الحضاري متفوقاً من حيث المعرفة والأحكام العقلية ، فذلك لأنه يتوفر لعقله في طفولته وشبابه المرنين والمنفتحين مؤونة أكبر من المواد المتنوعة الأكثر قيمة . ولكن عندما ينتهي تعليمه أو تربيته فإنه يتمسك بشراسة بما تعلمه من المدرسة كما يصنع الإنسان البدائي بالنسبة لتقاليده الضئيلة ، ويتنكر للجديد مثله[١] .

إن حركة التصنيع والتحديث هي التي يمكن لها أن تُضعف ما يسمى في السوسيولوجيا بعلاقات الفرد الأولية أي العلاقات التي تسود بشكل خاص الحياة في المجتمع الزراعي التقليدي أو المجتمع المتخلف ، وتربطه بالعائلة ، القرية ، القبيلة ، الطائفة ، الجماعة الأثنية ، وحتى المنطقة المحلية ، وهي التي يمكنها أن تُحل محلها الروابط والعلاقات التي تميز المجتمع الحديث والتي تربطه بالأمة ، القومية ، الدولة ـ القومية ، التنظيمات والتشكيلات الطبقية والمهنية والنقابية ، الحزب السياسي ، المفاهيم الإيديولوجية العلمانية ، كقواعد لانتماءات جديدة ، وكمشاعر والتزامات تقترن بها ومن طبيعتها . وبتعبير آخر فإن حركة التصنيع والتحديث تفرز ثقافة عامة جديدة تزيل العلاقات العضوية والقيم وقواعد السلوك المركزة على التقليد .

الإنسان الحضاري ، مثلاً ، لا يعرف عادة شيئاً عن أسلافه يمتد إلى أبعد من أجداده ، أو حتى والديه ، بعد ذلك يلفّ الظلام تاريخ العائلة حتى عندما تكون مستقرّة في مكان واحد تعيش في وسط مألوف يساعد

---

(١) Nordeau, Max,: The Interpretation of History. Willey Book co., 1910, p: 381.

على استمـرار تقليـد العـائلـة والذكـريـات التي تقترن بـه . إن قسماً كبيراً من الاجيال الجديدة في المجتمع الصناعي الحديث لا يعرف في الواقـع أسماء أجداده أو أي شيء عنهم. ومع نسبة الطلاق العالية والمتزايدة، ابتدات هذه الأجيال أن تصبح جاهلة لاسم أحد الوالدين . والحركة الجغرافية والاجتماعيـة والمهنية الكبيرة التي تتعرض لها وحدات الانتماءات التقليدية في هذا المجتمع تلغي تدريجياً وحدتها وتماسكها . فالعائلة نفسها أصبحت في طريقها أن تكون ـ هذا عندما تستمر ـ ملجأ أو مأوى لغرباء . لهذا يتكلم حالياً كثيرون من علماء الاجتماع عن زوال نظام العائلة، على الأقل في الشكل التاريخي الذي كان يقترن به .

إنَّ الحياة الريفية التقليـديـة تشكـل قـاعـدة للمجتمـع المتخلـف والتي لا تتأثر بالعالم الخارجي أو تبالي به، لم تعد تمثل الطابع العام في معظم بلدان العـالم الثالث. فالعالم الحديث امتد إليها، وأخذ يحولها إلى جزء من اقتصاد عام يقوم على النقد . فلكي يحصل على المنتوجات الصناعية الأجنبية التي تتفوق على ما يملكه وعلى المال الذي يؤمن له ذلك، فإن الفلاح كان يجد نفسه مضطراً إلى تصدير إنتاجه الزراعي وهو أمر يستطيع القيام به بدرجة من النجاح إن استطـاع أن يـركـز على منتـوج واحـد . هـذا كـان يجعلـه أكثر اعتماداً على استيرادات تؤمن له ضرورات العيش، وليس بقدرته أن ينتجها . هنا كان الفلاح يجد نفسه خاضعاً لقوى غير شخصية، غير مرئية، لا يستطيع التحكم بها أو إدراكها لأنها تتجاوز بعيداً حدود قريته التي حددت آفاقه الفكرية والإنسانية لأجيال عديدة . كما كان يجد أن حلقة الوصل بينه وبينها تتم عن طريق وسطاء ومرابين يستغلونه ولا يلبثون أن يتملكوا أرض مدينيهم الذين يعجزون عن دفع الدَّين والفوائد الفاحشة . هذا الوضع كان يولّد فيه مشاعر استياء وغيظ وتذمّر كان يمكن الرجـوع إليهـا في ظـروف ثـوريـة ملائمة في

الصراع ضد المستعمرين والطبقات الوطنية المستغلّة التي تتعاون معهم. وبكلمة أخرى، فإن هذا الوضع الذي كان يحوّل وجه القرية المألوف إلى وجه غريب جديد، كما يحوّل حياتها المستقرة الآمنة إلى حياة قلقة، كجزء بسيط في اقتصاد عام تتحكم فيه اتجاهات وقوى لا يدركها، توهن مع الوقت علاقاته وانتماءاته العضوية التقليدية، وبذلك تعدُّ الفلاح نفسياً لمعاناة الشعور القومي والانفتاح له ولما يترتب عليه من نتائج ثورية.

إن التحول إلى اقتصاد يقوم على النقد وفي الغالب على محصول واحد ـ بالإضافة إلى انخفاض نسبة الوفيات بالنسبة لعدد المواليد ـ كان يفرض على أعداد كبيرة متزايدة من الفلاحين النزوح من القرية للعمل في المزارع الكبيرة والمناجم ومعامل المدن الكبيرة. هذا الانتقال يفصل الفلاح عن الروابط القوية التي كانت تشده إلى وحدة اجتماعية محلية، صغيرة ومتماسكة، وذات درجة عالية من الانسجام والتناسق، ويقذف به إلى حياة المعمل والمدينة التي لا تعرف العلاقات الشخصية، حيث لا يجد فقط أن الوسط المادي هو وسط غريب عنه، بل إن القيم وقواعد السلوك السائدة هي أيضاً غريبة عما تعوّد عليه، الأمر الذي يولّد فيه شتى أشكال الكبت، والتوتّر، وعدم التكيّف. ولكن بما أنه كان في المراحل الأولى على الأقل لا يجد الوقاية السياسية والاقتصادية الضرورية في نظام اقتصادي كان يوجه لمصلحة الاستعمار والشركات الاستعمارية، فإن أوضاع عمله وعيشه كانت سيئة، ومرتَّبه زهيد وغير كافٍ، وساعات عمله طويلة، منهكة، مما كان يفرض غالباً على زوجته وأولاده العمل الى جانبه كي يساهموا في تأمين لقمة العيش وضرورات الحياة الأولى. وبما أن أصحاب المعمل والمنجم وممثّليهم والذين يلومهم العامل ويكرههم كانوا غالباً شركاء ومواطنين ينتمون إلى الدولة الاستعمارية، فإن حقده كان يتجه إلى هذه الأخيرة

ويتركز عليها، مما كان يدعم حركات الاستقلال والتحول الاجتماعي الثوري، لذلك فإن الصراع بين العمل ورأس المال ـ الذي ولّد في أوروبا حركات ثورية كالفوضوية، والنقابية، والاشتراكية، والشيوعية والتي كانت تفرزها تناقضات داخلية ـ كان مصدراً أولياً للانقسامات الداخلية في عصر التصنيع، هذا الصراع وفّر في بلدان العالم الثالث أساساً شعبياً غذّى الشعور القومي ضد الخارج، ضد الاستعمار، وبدلا من أن ينتج ـ كالآخر ـ عن تمزيق للانتماءات التقليدية ويتجاوزها، فإنه كان يحدث في إطار هذه الانتماءات التي كانت تجد أرضية مشتركة لها في صراع مشترك ضد القوى الاستعمارية، في الخارج وفي الداخل.

هذا ما يفسر كيف أن البنية الاجتماعية الطبقية استمرت في شكلها التقليدي في معظم بلدان آسيا وأفريقيا بعد زوال الاستعمار الخارجي، «إن عدم وجود أية حركة ثورية قوية بين العمال أو الفلاحين هو الذي وفر للعناصر والقوى الرجعية والمحافظة الاستمرار في سيادتها في الهند مثلاً، وهو الذي جعل من السهل عليها توجيه سياسة هذا البلد في وجهة لا تهدد مصالحها»(١).

إن جلّ ما شاهدناه في هذه المراحل الأولى هو غالباً حدوث تحولات «فكرية» في «مخيّلة» عدد من المثقفين كانت تزداد باستمرار، الأمر الذي جعلهم يعانون حالة من الاستلاب (alienation) على الرغم من أن هذه التحولات كانت في كثير من الأحيان خارجية ـ أي فكرية فقط ـ لا تغوص إلى أعماق الحياة الوجدانية والذاتية وتُعيد تشكيلها من الداخل. ولكن هذا النوع من التحولات، والمحدودة على المثقفين، لا تستطيع أن تقدم حلاً

(١) Moore, Barrington,: Social Origins of Dictatorship and Democracy, Beacon press, 1967, p: 388.

للمشكلة الثورية، مشكلة الانتقال الجذري إلى مجتمع حديث يتميز بجميع ما يميز هذا الأخير من مقومات رئيسية، في وضع اجتماعي لا تزال تسوده، وبشكل قويّ، انتماءات تقليدية تتناقض معه، وخصوصاً مع ما يفرضه من هويّة قومية جديدة تكون منطلقاً لانتماءات جديدة، تتمحور عليها وفي إطارها.

على نقيض الفلاحين الذين يصعب على المثقفين التأثير بهم وتثويرهم بسبب عزلتهم الجغرافية وحياتهم الضيقة الحدود، المتناسقة إلى حد كبير في قواعد سلوك متماثلة أو واحدة، فإن العمال يكونون في مرحلة ما بعد الاستعمار على الأقل، أكثر انفتاحاً لهم، وذلك بسبب أوضاع عملهم ووسطهم المديني التي تُحدث تدريجياً تفتيتاً وإضعافاً للانتماءات التقليدية التي تستمر في هيمنتها في المناطق الريفية. لهذا لم يكن غريباً أن نرى أن نقابات العمال في بلدان العالم الثالث ترتبط ليس فقط بالحركة القومية الاستقلالية، بل تنفتح فيما بعد للدعوة الاشتراكية، وهي عبارة - وإن أصبحت مطاطة الآن دون أي معنى واضح محدد عام - فإنها لا تزال تنطوي على قدرة تفجير عاطفي كبيرة.

إن الأوضاع المدينية الحديثة والصناعية التقنية التي تلازمها تحدث تذرّراً (Atomization) اجتماعياً تدريجياً يزداد شدة مع الوقت، وهو تذرُّر يترتب على حركة التحديث ولا يمكن تجنّبه. إنه يعني تهشم وتقلص الانتماءات التقليدية مما يجعل من الممكن تعبئة الناس في إطارات سيكولوجية واجتماعية وسياسية وإيديولوجية جديدة، ودرجة عليا من التفاعل والحركية تنتج بقدر كبير عن تخصّص العمل (Division of labor) المتزايد.

هذا التذرّر يعني أيضاً، فيما يعنيه وبكلمة مختصرة:

١ - تبعثر الانتماءات والإطارات الاجتماعية التقليدية الذي يحرر الناس ويخلق فراغاً نفسياً إيديولوجياً يجعل المزيد منهم مستعدين للعمل الوحدوي

الثورية الجذري (مرة أخرى أركّز على العمل الوحدوي الثوري لأن العمل العربي الثوري لا يستطيع أن يكون ثورياً حقاً دون أن يكون وحدوياً، ينطلق من موقع وحدوي يقيس به جميع أعماله الثورية).

٢ ـ إنه يقترن بآمال وحاجات تنتج عن حركة التصنيع والتحديث لا يمكن تحقيقها سريعاً، وبذلك فهي تولّد هوّة تزداد اتساعاً مع الوقت بين ما ترغب به وبين إمكانات الواقع أو النظام القائم، وبذلك تزيد من عدد وحدّة التناقضات التي تغذّي وتدفع نحو العمل الوحدوي الثوري كمخرج منها وحلّ لها.

٣ ـ إنه يعني حركيّة جغرافيّة يقترن بها، تهدّم هي الأخرى الإطارات والانتماءات الاجتماعية التقليدية لأنها تخلق جماعات متزايدة من الناس الذين يخسرون جذورهم فيها، وذلك لأنها تنقلهم من وسط يغذي ويدعم هذه الانتماءات إلى أوساط تتغاير معه، وهذا يولد فيهم الاستعداد للتعبئة في عمل وحدوي ثوري جديد.

٤ ـ إنه يعني حركة تصنيع وتحديث تحتاج إن أرادت النجاح إلى الحد من الاستهلاك، وإلى درجة كبيرة من التقشّف، مما يزيد الحاجة إلى تصعيد ثوري متزايد يؤدي إلى تعبئة ثورية أكثر جذرية وشمولية، لأنه يعني، من ناحية، ضرورة ضبط الاستياء الذي يتولّد عن ذلك، ومن ناحية أخرى، ضرورة تثقيف إيديولوجي عام جديد يبرّر التقشّف والفقر ويجعل الناس راضين عن التضحية بالحاضر في خدمة المستقبل، المستقبل الذي لا يعيشون كي يتمتعوا به. ولكن بما أن إمكانات الوطن العربي تستطيع بسبب ضخامتها تحقيق هذا التصنيع الفعّال السريع دون ضرورة اللجوء إلى هذا النوع من التقشّف، فإن حركة التصنيع والتّحديث يمكن أن تدفع الجماهير المتذررة بشكل متزايد إلى الحل الوحدوي كأداة تخرج به من هذا المأزق.

٥ ـ التذرُّر يخلق استعداداً بين الجماهير المتذرّرة لأشكال جديدة من الوعي والتنظيم السياسي، وبذلك يخلق تربة صالحة لعمل ثوري جذري.

★ ★ ★

ثالثاً ـ التناقض بين التقليديّة وبين الديناميّة الحديثة

المجتمعات المتخلّفة هي مجتمعات تقليـديـة (traditionalism) وهـذا يعني تجردها من القدرة على المبادرة التاريخية والإبداع، لأنها تضبط إمكانات الفرد في مجارٍ نفسيّة وفكريّة تتّجه إلى الماضي وترتبط به.

في المجتمع التقليدي يرى الناس في القيم والأنظمة والعلاقات التي تسودهم حقائق ممنوحة طبيعياً، لا يصحّ طرحها للبحث أو التَّشكيك بها، أو إعادة النظر فيها، كانتقال السلطة وطبيعتها، والعلاقات والمراتب الطبقية، وتوزيع الثروة، ومقومات المكانة الاجتماعية، وعادات الأكل واللباس، وقواعد الزواج وتربية الأطفال، الخ.. كل شيء يخضع لقواعد ثابتة يتناقلها الناس من جيل إلى جيل. لا شك أن التغير الاجتماعي يحدث، ولكنه لا يحدث نتيجة عمل واع ومنظم، بل عن عدد لا يُحصى من التراكمات والانحرافات الجزئية المحتملة والممكنة عن التقليد.

المجتمع المتخلف مجتمع تقليدي إستاتي، يسوده الركود والجمود، والسلوك التّقليدي الذي يفرزه سلوك تتحكم به عادات ومعتقدات وأنظمة أصبحت عفوية تلقائية في عملها وأثرها، وتشكل طبيعة ثانية للفرد. لهذا فإن السلوك الذي يتفرع من قواعد تقليدية لا يحتاج إلى «تصور» هدف، ولا يحتاج أن «يعي» مقاصد له أو بواعث وحوافز تحركه. إنه مجرد انعكاسات لا إرادية أصبحت عميقة الجذور نتيجة التربية الاجتماعية التاريخية المتناسقة والطويلة.

لهذا يمكن تحديد المجتمعات التقليدية أو المتخلفة كمجتمعات تميل فيها حرية الاختيار إلى الزوال، وذلك بسبب ولمصلحة نموذج سلوكي عام مقبول من الجميع، ويتناقله الناس من جيل إلى جيل. إن الفردية وحرية الفرد، الحرية وحرية الاختيار، الميل إلى الإبداع والخلق، النظرة الموضوعية، القدرة على التكيف والانفتاح على العالم، المرونة الفكرية والأخلاقية والنفسية، الرؤيا المستقبلية، اللامبالاة بالقوى الغيبية، الانشغال الواعي بالمصلحة العامة، الخ.. كل هذه السمات التي تميز المجتمع الحديث هي أمور بعيدة عن المجتمع المتخلف التقليدي.

فهناك جمود اقتصادي (يتراوح بين فقر الفلاحين وترف الإقطاعيين). جمود مدني (غياب المشاركة الشعبية)، جمود طبقي (اتجاه إلى تصنيف الناس تبعاً لتقليد وليس في ضوء إنجازاتهم)، جمود فكري (مفاهيم غيبية تفسر كل شيء)، جمود نفسي (يعود إلى ضبط السلوك في صيغ تقليدية ثابتة)، جمود أخلاقي (المقدس يحدد بشكل نهائي مقاييس الخير والشر)، جمود سياسي (بسبب الانشغال التام بانتماءات وآفاق محلية محدودة). الخ.. هذا الجمود يعني شلّ روح المبادرة التاريخية، وهو «شلل» يتسرب إلى جميع جوانب الحياة من اجتماعية، وفكرية، وأخلاقية، ونفسية، وسياسية...

المجتمع التقليدي النموذجي يعين ويحدّد الموقع الاجتماعي - هوية الفرد في جميع أبعادها، وحتى في صعيد الخيال والتصور - إلى درجة يصعب فيها على الوعي الحضاري الحديث أن يدركها. لهذا كتب «ماركس»، كما يبدو، أن تقليد الأجيال الميتة يرزح كشبح مخيف على دماغ الأحياء.

يتطلع إنسان المجتمع التقليدي باستمرار إلى الخلف ويتخذ مقاييسه بالرجوع إلى الماضي. ولكن كل من يحتكم إلى السلطة التقليدية لا يطبق فكره -

كما لاحظ أحد المفكرين الذين لا يحضرني اسمه ـ بل ذاكرته . لهذا كتب « أمرسون » مرة: « كل ما هو قديم يُفسد، والماضي يتحول إلى أفاعي » .

هذه التقليدية تفرز نفسية اتّكالية في كل شيء، إن على العائلة أو على السلطة أو على القدر الخ . . وهي اتكالية تتناقض تماماً مع روح الاستقلال الفردي، فالفرد يجب أن يقبل دائماً مكانته ومصيره، يجب دائماً أن يطيع كبار العائلة وأعيان القرية أو القبيلة، يجب دائماً أن يطيع الحكومة وذوي الوجاهة الاجتماعية، الخ . . كل هذه العوامل تتضافر في خلق نفسية سكونية .

الأمم، كالأفراد، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بماضيها، وبقدر ما يزيد بريق وعظمة هذا الماضي بقدر ما تزيد الصعوبة التي تلقاها في الكشف عن القدرة الضرورية في التكيف مع الوسط التاريخي أو الحضاري المتحول تكيفاً يحفظ بقاءها ويدعم تقدمها . فالأمم التي تتميز بحضارات عريقة ـ وخصوصاً عندما يكون دور هذه الحضارات ماثلاً في الأذهان، أو عندما تكون الحضارة قد مارست دوراً حضارياً قيادياً كبيراً لحركة التاريخ ـ تكشف عادة عن عجز كبير في التكيّف مع حركة الحضارة العالمية المتحولة التي تفرض عليها تغييرات جذرية وأدواراً جديدة، وذلك لأن سبْقَها الحضاري الماضي يولد فيها شعوراً بأنها لا تحتاج إلى شيء جديد، إلى شيء تتعلمه، إلى شيء تغيره .

ليس من شيء أصعب على الإنسان من إدراك ومعاناة ثقافة أو تقليد اجتماعي يختلف عما تعوّد عليه من ثقافة وتقليد، وخصوصاً عندما يكون قد تعوَّد عليه منسجماً، متكاملاً، متناسقاً، جامعاً، وعريق الجذور كما نجد في المجتمع التقليدي النموذجي، وذلك لأن هذا الإدراك يفترض نظرة موضوعية، أو قدرة على الانفصال عن طرق التفكير والشعور والتربية الموروثة ومؤثراتها اللاواعية، والنظر إليها من مسافة ما، وكأن الفرد ليس جزءاً منها . إنه بقدر ما

يكون قد تبلور في تقليده الخاص، بقدر ما تقل قدرته على تقدير ما يختلف عنه.

الفرد الخلاّق المبدع ينمو ويتطور بالضبط لأن الفرد التقليدي ليس خلاقاً أو مبدعاً. وجميع المجتمعات التقليدية تعني سلوكاً بعيداً عن الخلق والإبداع لأنها مجتمعات تدور في فلك تصورات وعادات تمجّد الماضي، وتحدد بشكل شامل قواعد السلوك الفردي والاجتماعي.

كل فرد ـ ككل شعب ـ يتميّز بقدر معين من الإمكانات والطاقات، والأوضاع الخارجية التي تحيط به، وهي تفرض الاتجاهات التي تُستنزَف أو تُوجَّه فيها هذه الإمكانات والطاقات. فإن كانت المشاغل والقضايا الأساسية والمباشرة التي تكشف عنها هذه الأوضاع وتلح أكثر من غيرها باستقطابها هي من النوع الذي يرتبط بتقليد يرجع إليه، فإن الشعب يسخّر إمكاناته وطاقاته في هذه الوجهة التقليدية وينشغل بها عن غيرها. ولكن انشغال هذه الإمكانات والطاقات بمقاصد ووجهة معينة يعني استنزافها في هذه المقاصد والوجهة، وما يبقى منها للاهتمام والانشغال بمقاصد ومشاكل جديدة طارئة، خارج هذا التقليد، يكون آنذاك قليلاً أو معدوماً، ولهذا يخسر الشعب القدرة على الخلق والإبداع. إن المجتمع المتخلّف يوجّه ويستخدم ما يتوفر له من طاقات نفسية في اتجاهات وميادين خارج ما يدعو اليه التركيب الحضاري الحديث الذي أخذ يفرض ذاته في كل مكان. وهذا يعني أنه يهدر هذه الطاقات ويبذّرها في مجالات غير فعالة وغير مثمرة في ضوء هذا التركيب والمشاكل التي يطرحها.

إن الحسّ بالاستقلال الذاتي بالحرية هو أمر ضروري لأجل الإبداع والخلق، وهو حس يتناقض مع التقليدية. وكذلك الحركية السيكولوجية أو القدرة على تمثل أفراد آخرين في أوضاع أخرى والشعور معهم، أمر ضروري

لحركة التحديث والتصنيع وهي لا تنسجم مع التقليدية. الإنسان المتخلف يعيش، « كالصوفي »، « كرجل الدين » في حاضر مستمر، لأنه يكرر حركات أناس آخرين، أي عادات وقيماً وطقوساً انتقلت إليه من أجيال سابقة، وهو يعيدها كما تسلّمها، بهذا يمكن القول إنه يعيش دائماً، عن طريق هذا التكرار، في حاضر غير زماني.

ما نكشف عنه في جميع هذه الطقوس والميول والمشاعر والعادات التي تتشكل منها التقليدية، هو إرادة تخفيض قيمة ودور الزمان. فالإنسان المتخلف يميل بكل وسيلة يملكها إلى إقامة نفسه كنقيض للتاريخ، كسلسلة من الأحداث التي لا يمكن أن تُعكس، ولا يمكن التنبؤ بها، تعني التحولات والتغيرات المترابطة المستمرة. إنه إنسان يحيا بموجب نماذج استاتية.

فالنفسية الحديثة، نفسية الإنسان الصناعي ـ الحضاري الحديث تختلف جذرياً عن النفسية التقليدية التي نجدها في المجتمع المتخلف. فالثانية « التقليدية » تنظر إلى الفرد نظرة ثبوتية. فهو بالنسبة إليها ما هو عليه، حيث هو، تحدده كما هو وحيث هو، ولا تتصور إمكان تحول وضعه، أو تحوله هو نفسه من نموذج إلى آخر. أما الأولى « الحديثة » فهي، على العكس، نفسية ديناميكية، حركية، زمانياً ومكانياً، ومن السهل عليها تصور الإنسان أو المجتمع كما يجب أن يكون، في حياة أخرى غير الحياة التي يحياها، إن من أهم ميزات العقلية الحديثة هو أن الكثير من أبعاد وأصعدة الحياة التي كانت تخضع في الماضي لأحكام دينية أصبحت الآن مناسبات للاختيار من قبل الأفراد أو المجتمع. فالتحديث يعني تعدّد الاختيارات، وهو بالتالي يمكّن الأوضاع أن تكون على غير ما هي عليه. هنا نجد ديناميك التحديث العارم، اندفاعه العميق نحو الإبداع والثورة. هذا العنصر « البروميسيوسي » (Promethean) الذي يميز

التحديث يشكل نقيض النفسية التي تسود المجتمع التقليدي، وكان دائماً، في نظر التصور الديني للعالم تمرداً ضد الوضع الإنساني المنظم من قبل الآلهة.

إن صورة المجتمع التقليدي المتخلف عن الزمان غريبة. ففكرة الوقت كشيء يمكن قياسه ولا يمكن التعويض عنه غير موجودة. فهناك تأجيل مستمر للمشاكل على أمل أنها ستجد حلاً مع الوقت، وأن حلها سيصبح أكثر سهولة مع مرور الزمن. في أي حال، هناك تجنب لمجابهة مباشرة معها. والاعتراف بأن المشاكل التي تكون صعبة اليوم قد تمتنع على الحل غداً أمر غير موجود. والشعور الملح أو الرغبة في تحقيق قصد معين ضمن فترة معينة أمر غائب.

إن حركة التحديث تعني تغييراً عميقاً في هذا الترتيب الزماني للتجربة الإنسانية حيث يصبح المستقبل الموجّه الأول للخيال والعمل. بين جميع التبسيطات التي يمكن الانزلاق فيها عند وصف عملية التحديث، يمكن القول إن أقلها خطلاً هو القول أن التحديث يعني تحولاً في تجربتنا للزمان ينقل الوعي من الماضي والحاضر إلى المستقبل. ثم إن هذه «الزمانية» (temporality) التي يُدرك فيها المستقبل هي من نوع خاص، إنها دقيقة، يمكن قياسها، وعلى الأقل من حيث المبدأ تخضع للسيادة الإنسانية، إنها بكلمة أخرى زمان يجب سيادته[1].

يعيش المجتمع المتخلف تبعاً لسلطة التقليد، والفصول، والطقس، والشمس، والقمر، وصياح الديك، الخ.. ولكن التحديث يعني أنه يجب أن يعيش ويعمل بموجب سلطة الآلة، وسلطة الساعة، وسلطة المختبر، وسلطة العقل.

---

(١) Berger, peter,: Facing to Modernity, Basic Books, 1977, p: 73.

المجتمع المتخلف لا يعرف لقرون طويلة أية تحولات مهمة وأساسية، ولهذا فهو ينظر إلى الحياة نظرة ثبوتية ويفترض جدلاً أن حياة الأجيال القادمة ستكون أيضاً ساكنة دون تحولات أساسية، وإن أية فكرة في تصحيحها وتغييرها تبدو غير عملية وحتى خيالية. ولهذا ينظر إليها عندما تطرح من زاوية التقليد، وخصوصاً من زاويته الدينية التي يعبر عنها بأمل ظهور مفاجىء لمخلص، مهدي، أو أعجوبة، أو أنها تؤجل بشكل نهائي إلى حياة ثانية بعد الموت.

تعني الآلات والحضارة الآلية وعياً موضوعياً وعقلانياً، وكذلك اعترافاً باستقلال الواقع الموضوعي، وتفرض درجة عليا من التفكير، والصبر والنفس الطويل، وذلك لسبب بسيط، وهي أنها لا تخضع لمشاعر الفرد كما تخضع الحيوانات للضرب والصراخ. لهذا فإن المجتمع الزراعي المتخلف الذي يعتمد على الحيوانات في الزراعة والمواصلات يكون بعيداً عن هذه الذهنية الحديثة وينظر إلى الأمور نظرة ذاتية وشعورية. ليس من قبيل المصادفة انتشار عادة حمل السياط والعصي في مجتمع من هذا النوع، وغيابها في المجتمعات الصناعية التقنيّة. إن أهمية السد العالي مثلاً في المدى البعيد قد تكون أولاً وقبل كل شيء في آثارها النفسيّة. ففي هذا السد ترى المزارع يعيش تحت وطأة جبرية نفسية ميتافيزيقية، حيث يشعر أنه من الممكن تطويع الطبيعة وإخضاع قواها لإرادته المتحررة، وبذلك يمارس بطريقة غير مباشرة أثراً قوياً في تمزيق النفسية الاستاتية التقليدية التي عايشها عبر العصور الماضية. فالحياة الآلية في المصانع الحديثة تثقّف الفرد بروح عقلانية، بروح النظام والانضباط، والقدرة على سيادة واقعه ووسطه.

إن الامتداد الزماني الهائل لما يُسمى بالمجتمع البدائي ـ ما يقارب المائة ألف عام ـ يدل كم أنه من السهل والعادي للكائنات الإنسانية إقامة علاقة ثابتة

تقليدية مع وسطهم والاستمرار عليها دون تحول خلاّق. إن التجربة التاريخية تكشف بوضوح أن حياة الأفراد، والجماعات والمجتمعات والثقافات تدور في كثير من الأحيان على ذاتها في تقليد رتيب. إن قلّة الموارد المادية التي ترافق عادةً المجتمع المتخلف تعمل أيضاً ضد روح الإبداع والخلق، لأنها تخلق شعوراً بضرورة تجنُّب المغامرة بما يتوفر منها، والاكتفاء بها، والاقتصار في ذلك على الطرق والأساليب التقليدية في تأمينها، وتأمين ضرورات العيش التي تعتمد عليها. وبما أنها لا تترك فائضاً يمكن الاعتماد عليه في اختيار غيرها فإنها تشجع على الاتّكال عليها لأن الجديد يعني تعريض منافعها للخطر وقد يعني الجوع. ولكن رغم ذلك هناك مراحل تصبح فيها الأوضاع المادية عاجزة عن أن تكون العامل الذي يحدد تماماً نمط الحياة، وتتحول، على العكس، إلى مواد خام يبلورها الإنسان كفنان في أشكال وتقاليد حياة جديدة. في مراحل كهذه يتمكن الإنسان من تحرير ذاته من طوق التقليد، فيحطمه ويحرر بالتالي طاقاته التي تتجه في مجالات وأشكال من الإبداع والخلق.

بالإضافة إلى النمط الزراعي - وهو يعني أيضاً قلة الموارد المادية التي تعمل في الاتجاه نفسه - والذي يفرز التقليدية ويغذيها، فإن الانتماءات المحدودة التي أشرنا إليها، تشجع هي الأخرى من ناحيتها على إقامة هذه التقليدية وحمايتها. وكل جماعة صغيرة مستقرة ومتناسقة العلاقات والقيم تفرز هذه التقليدية وتعيش بها. هذه الانتماءات تعني عادة - وخصوصاً في العائلة - سيادة الآباء والأجداد والأسلاف وإجلالهم، مما يعني احتراماً وإجلالاً لطرق الأجيال السابقة، وعدم التشكيك بها والاستمرار عليها.

في هذا المجتمع نرى أن الزراعة توفر ليس فقط أساساً أو مصدراً للعيش بل نمطاً معيناً في الحياة. فالقرى التي تتشكل منها أساسياً تعني وحدات

منفصلة، متكاملة، مكتفية، مستقلة، وسكانها يميلون فيها إلى قضاء حياتهم في دوائر ثابتة من معارفهم. إن الإلفة اليومية والعلاقات الحميمة، والدنيا الصغيرة للعلاقات الشخصية التي تميز هذه الحياة القروية، كانت تعني أن الحياة نفسها تصبح أمراً محتملاً فقط عندما تحاط جميع أوجه السلوك تقريباً بتقاليد وعادات عريقة محكمة، هذا إن لم نقل مقدسة. لهذا كان الفلاح، بسبب هذه البيئة، كائناً محافظاً، جامداً عن الحركة، لا يمكن تحريكه للعمل «الثوري» دون أزمة أو خطر خانق يداهمه في عقر داره[1].

ومن ناحية أخرى، فإن الدين الذي يرافق المجتمع المتخلف كقاعدة، يشكل ـ ولا شك ـ عنصراً آخر قوياً في تركيب هذه التقليدية، وذلك لأنه يعني أحكاماً مطلقة، لكونها منبثقة من إرادة الله. وهذا يعني قيام نفسية تعاني الولاء للتقليد كالضرورة الأولى والقيمة العليا، وذلك لأن الدين يتسرب في هذا المجتمع إلى جميع جوانب التقليد. فقواعد وأنماط التثقيف والفكر والتربية تُشكل من الكتابات الدينية، والسلوك يتحدد ويتبلور داخل إطار الطقوس والإرشادات والعادات التي تتفرع عنها. فالمجتمعات المتخلفة ـ ومنها الحضارات التاريخية الكبيرة ـ تمثل طرقاً في الحياة أكثر وضوحاً ودقة من أية حضارة أو ثقافة حديثة، وذلك لأنها تكشف عن نظام فكري واحد يتسرب إلى المجتمع أو الحضارة ككل، من فوق إلى تحت، عمودياً وأفقياً، وإلى درجة يستطيع بها الفرد أن يعطي تبريرات دينيّة أو ميتافيزيقية لجميع أعماله، وحتى

---

(١) راجع حول هذا الموضوع:

Redfield, Robert,: Peasant society and Culture, University of Chicago press, 1956.

للطريقة التي يطبخ ويأكل بها، أو التي يغسل بها وجهه وجسمه، أو يجامع زوجته. هذا ينطبق ولا شك فقط على المجتمع التقليدي النموذجي، وهو مجتمع أصبح ينحسر بسرعة ويخسر الكثير من تناسقه وتكامله التقليدي السابق بسبب تعرّضه الحالي المستمر لمؤثرات المجتمع الحديث.

لقد عاشت المجتمعات التقليدية عبر قرون طويلة في إطار سلوك تقليدي استاتي يعيد ذاته من حيث الأساس لأن الأديان التي اقترنت بها كانت تدعم وتساند هذا الإطار التقليدي تارة، أو تحفظه وتصونه تارة أخرى. ولكن السبب الأساسي الذي سمح لهذا الأثر بالاستمرار كان في الواقع ثبات تركيب الحياة الاجتماعية كما تكشف عنه الإنتماءات التقليدية، وكما تعبّر عنه القرية في علاقات وروابط ثابتة. لهذا فإن التغييرات الكبيرة التي كانت تحدث على الصعيد السياسي، كظهور ملكيات وامبراطوريات جديدة وزوال أخرى، وفي شكل فتوحات وتغييرات في نظام الحكم، الخ.. كانت تحدث ولكن دون أن تؤدي إلى تغييرات اجتماعية أساسية أو تعكسها، لأن السلطة السياسية كانت تكتفي بتجميع الضرائب وتترك التركيب الاجتماعي على حاله.

عندما ننظر إلى الموضوع نظرة تاريخية نجد أن أديان المجتمعات ـ التي تتشكل أساساً من مزارعين صغار، فلاحين، وقرويين، وتتميز بمستوى منخفض من الحركية الاجتماعية والجغرافية ـ كانت تغذي وتساند الروح التقليدية. هذا يعني أن الدين كان يعكس أوضاعاً تتميز بالاستقرار وبفرص اقتصادية محدودة، وإمكانات قليلة للابتكار[1]. إن الموارد المادية المحدودة المتوفرة تذهب عادة إلى مشاريع ومقاصد دينية في هذه المجتمعات.

(١) Yinger, J, The Scientific Study of Religion, Macmillan co. 1970, p. 400.

ففي الجزائر، مثلاً، نرى أنه عندما اتجهت الحكومة إلى الفلاحين للتبرع بعمل اختياري لبناء الريف بعد حرب التحرير. كان هؤلاء يجمعون مواردهم الضئيلة لبناء جوامع بدلاً من المدارس أو أحواض عامة يحتاجون إليها. إن عدد الجوامع الجديدة يدل على أن الفلاحين رجعوا بعد الحرب إلى طرقهم وقيمهم القديمة، وأن تجدّد اهتمامهم بالمنظمات الدينية التي كانت قد شوهت سمعتها كوسط للرجعية أثناء حرب التحرير يوفر دليلاً إضافياً على ميل الفلاحين إلى الرجوع إلى طرقهم المحافظة السابقة إن لم تستمر محاولة كسبهم عن طريق تنظيم وإيديولوجية ثوريين[١].

لقد كانت الأديان تقترن بالتقليدية وتغذيها لأنها كانت، من ناحية أخرى، تدعم وتبرّر سيادة الطبقات الحاكمة التي تستثمر الشعب، والتي كانت تجد دائماً في حماية التقليد والتقليدية حماية لمصالحها وسلطتها، لهذا كانت الأديان تُضعف - كنتيجة لذلك - فاعلية الطبقات الشعبية، لأنها كانت تحول الأنظمة القائمة والطبقات التي تستخدمها وتستثمرها إلى ظاهرة «طبيعية»، وتوحي للطبقات الشعبية بأنها أقل شأناً وقيمة من الطبقات العليا[٢].

بالإضافة إلى النمط الزراعي - بكل ما فيه من قلة الموارد المادية، والانتماءات المحدودة الضيقة، والدين - يمكن أن نذكر أيضاً أن ضعف الوسائل المتوفرة للمجتمع المتخلف في التدخل والتأثير في حركة الواقع يشكل سبباً آخر مهمّاً لهذه التقليدية واستمرارها. فالمجتمع الحديث يختلف عن المجتمع الزراعي التقليدي في جميع أبعاده الأساسية، ولكن عندما نذكر هذه الأبعاد لا

---

(١) Woodis, Jack: new theories of revolution. International publishers, 1972, pp. 61-62.

(٢) Lipset, S, Martin: Revolution and Counterrevolution, Doubleday, 1970, p: 204.

يمكن أن نغفل البعد التالي وهو توسيع وتركيز وسائل التأثير في مجرى التاريخ في هذا المجتمع. فهذه الوسائل كانت ضعيفة ومبعثرة في المجتمع الزراعي المتخلف، ولكن الصناعة والتقنية والعلم أو الوسائل التي ترتبت على هذه التطورات قوّت هذه الوسائل وركزتها. ثم إن ظهور الدولة ـ القومية أدّى إلى تركيز مماثل في وسائل الإدارة والعنف، الأمر الذي زاد من قوتها وفاعليتها على التدخل في حركة الواقع الموضوعي والتاريخ.

إن الأحداث والتحولات ـ التي تكون أصلاً من نوع كُمّي محدود ـ تظهر في المجتمع المتخلف نتيجة تراكمات وأحداث جزئية لا تقع تحت حصر، تترابط وتتسلسل، ولكن دون أن يكون لأي منها أهمية خاصة يتفرّع عنها التحول أو الحدث. فإرادات الأفراد والنتائج التي تترتّب عليها تكون جزئية ولكن من علاقاتها المتناقضة أحياناً، والمتطابقة أحياناً أخرى، المتحدة مرةً، والمبعثرة مرة أخرى، ينتج التحول أو الحدث وبشكل مستقل عن الإرادات الفردية ونتائجها المباشرة، فالحدث التاريخي أو التحول الاجتماعي يكون نتيجة قصد لا ينعكس في مقاصد الافراد، ويتفرع عن ديالكتيك موضوعي لا علاقة له بأي تخطيط سابق واعٍ، ويخرج عن إرادة الأفراد والجماعات التي تعانيه.

تعني السلطة السياسية قرارات إرادية واعية تتعلق بنوع الحياة التي يريد الناس أن يحيوها، ولكنّ نوع هذه القرارات والقدرة على تنفيذها يرتبطان بنوع الوسائل الإنتاجية، والصناعية، والتقنية، والإعلامية، والعلمية، والسياسية المتوفرة. فبقدر ما تتقدم وتتوافر وتتركز هذه الوسائل، بقدر ما تزداد قدرة السلطة على تنفيذ قراراتها وعلى تحديد التحولات العامة التي تريدها لمجتمعها. هذا يعني أن حرية القصد الإنساني النسبية وقدرتها على ضبط هذا الواقع الاجتماعي التاريخي تتوفران لأول مرة في هذا المجتمع الصناعي التقني العلمي،

لأنه كان أول مجتمع تاريخي يفرز الوسائل الفعالة المتعدّدة الجوانب التي تسمح بذلك. فعندما تكون وسائل السلطة بدائية ومتخلفة ومحدودة كما كانت عليه دائماً في المجتمع ما قبل الحديث، أو المجتمعات المتخلفة يتحول التحول الاجتماعي إلى « قَدَر» وينغلق التاريخ أمام القصد الإنساني. « فالقَدَر» هنا يعني، من ناحية سوسيولوجية، بالضبط ذلك النوع من الأحداث والتحولات الجزئية التي تتراكم وتفرز أحداثاً وتحولات أخرى عن طريق تفاعلها المستقل، دون أي تخطيط أو تدخل من قبل الوعي أو الإرادة الإنسانية. فالمجتمع الصناعي ـ التقني ـ العلمي ـ العلماني الحديث، يوفر ـ لأول مرة في التاريخ ـ الوسائل الفعّالة في التغلب على هذا النوع من القَدَر، وأداة تركيز هذه الوسائل في توفر الدولة ـ القومية.

لا شك أن الأحداث والتحولات الاجتماعية التاريخية لا تزال تتميز بديالكتيك موضوعي مستقل، ولكن الوسائل الحديثة الفعّالة ـ ومنها القدرة على تحقيق وعي موضوعي علمي لهذا الديالكتيك ـ توفّر ولأوّل مرة، القدرة على الكشف عن هذا الديالكتيك، وبالتالي التدخل فيه عن طريق إدراكه، وضبط حركته وتصحيحها. لا شك أيضاً أن الأحداث الصغيرة والكبيرة، كالثورة والحرب والأزمات المختلفة، التي تخرج عن إرادة الإنسان، لا تزال هناك تفرض ذاتها. ولكن الوسائل الحديثة توفر لأول مرة القدرة على التدخل فيها، وإن كان هذا التدخل لا يزال حتى الآن بعيداً عن ممارستنا.

في هذا المعنى يكون « القَدَر» ميزة تركيب اجتماعي ثقافي معين، وليس انعكاساً لإرادة إلّهية، طبيعيّة إنسانيّة، كونيّة أو تاريخيّة. إن فكرة هذا « القدر» تنطوي ـ في جميع الأشكال التي اتخذتها ـ على مفهوم للتاريخ كحركة تقف وراء أو بعيداً عن الإرادة الفردية. هذه الفكرة اتخذت في

الماضي معنى ميتافيزيقياً عبّر عن ذاته بشكل خاص في فكرة إلّه نظّم كلَّ شيء وضبطه في تنظيم عام يرتب أحداث التاريخ بطريقة خاصة، نحو وجهة معينة، دون أن يستطيع الإنسان أن يغير شيئاً منها. هذا المفهوم الميتافيزيقي ساد قبل ظهور المجتمع الصناعي التقني العلمي العلماني، وقد تقلّص وانهار كقوة فاعلة في التركيب النفسي الذهني الذي يميز المجتمع الحديث. ولذلك يمكن القول إن طبيعة هذا المجتمع تتناقض جذرياً معه وتنغلق عليه، كما أنها توفر لأول مرة الوسائل التي يمكن بها تطويع ما يمكن أن يسمى في السوسيولوجيا الحديثة «بالقَدَر» السيوسيولوجي الذي أشرنا إليه. إن طبيعة هذا القدر الأخير الذي ظهر مع نهاية مفهوم «القَدَر» الميتافيزيقي السابق تشكل هي نفسها مشكلة تاريخية لأنها ترتبط، أولاً، بالتركيب الاجتماعي. وثانياً لأن الدور الذي تمارسه يرتبط حجماً وفاعلية بطبيعة القرارات الإراديّة وما يتوفر لها من وسائل وقدرة على تركيز الوسائل في تحقيق ذاتها.

فإن نحن أردنا التحرر من هذا «القَدَر» السوسيولوجي وممارسة إرادتنا بكامل حريتها وطاقاتها النفسية فإننا نحتاج إلى هذه الوسائل الحديثة. ولكن هذه الوسائل تحتاج الى إمكانات اقتصادية وبشرية وجغـرافيـة هـائلـة بغيـة تحقيقها، وإذا كانت هذه الامكانات غير متوفرة في الحدود القطرية، التي تقوم فيها كيانات التجزئة السياسية، إلاّ أنها متوفرة في الوطن العربي ككل. فإن أردنا أن نمارس التاريخ كحرية وليس «كقَدَر»؛ وإن أردنا أن نكون أحراراً في التاريخ وليس عبيداً له؛ وإن أردنا مواجهة التاريخ وتحدياته ومخاطره وضغوطه بنجاح؛ أقول: إذا أردنا كل ذلك فطريقنا إذن هي طريق دولة الوحدة، لأن هذه الدولة فقط تستطيع أن تـوفـر لنـا هـذه الوسـائـل وأداة الاستخدام المركز لها.

إن كل وضع لا يستطيع فيه الإنسان استخدام الامكانات المتوفرة فيه والتي تسمح له بتجاوزه وتجاوز ذاته، يكون شراً ومهانة، ويعني الضّحالة الإنسانية في الإنسان الذي يعايشه .فالتجزئةتشكل وضعاً من هذا النوع، ولهذا فهي تكشف عن هذه الضحالة في العربي الذي يعايشها ولا يركز حياته على نقضها وسحقها، وبالتالي فإن سكوته عنها يجرّده من الإنسانية الصحيحة، بل يتّهمه في هذه الإنسانية ذاتها وينزعها، في الواقع، عنه.

إن العمل الوحدوي عمل ثوري، أي عمل خلاّق ومُبدع، وهو يتطلب تركيباً نفسياً يتناسب معه من حيث الاستعداد التام والانفتاح الكامل له، ذانك الاستعداد والانفتاح اللذان يسمحان بالكشف تماماً وكلياً عن الطاقات النفسية الموجودة، وكذلك تركيزها ومحورتها عليه. ولكن مقومات التقليدية تمنع ذلك لأنها تتناقض معه، ولأنها تركز وتوجه هذه الطاقات في مجالات أخرى هي أصلاً لاواعية، وبالتالي فإنها تشل عملها وفاعليتها في المجال الثوري الجديد الذي يتطلب قفزة نفسية ذهنية جذرية جامعة، لا تكون ممكنة دون تحرير الذات العربية، أو على الأقل تحرير الطليعة الوحدوية الثورية التي تقود العمل الوحدوي، من مقومات هذه التقليدية، وتكوّنها تكويناً جديداً. لهذا لم يكن من الغريب تعثّر العمل الوحدوي وانحرافه وخصوصاً في أواخر الخمسينات وعبر الستينات إذ، بالإضافة إلى غياب الوعي الوحدوي العلمي الذي يمكن له أن يكشف الطريق أمامه ويحدّدها بوضوح، فإن الطاقات النفسية التي كان يجب أن تتوفر له. والتي كان يحتاجها في صراعه ضد العوائق التي تعترضه. هذه الطاقات كانت مشغولة بمشاغل أخرى، ومجمّدة في قوالب غريبة عنه. ثم إن الاستمرار في التجزئة والإقليمية كان أسهل وأقرب إلى تقليدية هذه الطاقات لأنه كان أسهل وأقرب إلى تقليدية هذه الطاقات لأنه كان يعني فقط الاستمرار في وضع موجود قائم، وبالتالي لا يتطلّب مواجهة التحدّيات الكبيرة

التي تواجه العمل الوحدوي، والتي كانت تتطلّب تجاوز هذا الوضع القائم وتوجيه هذه الطاقات في وجهة جديدة.

★ ★ ★

إن تعثّر العمل الثوري - ليس في المجتمع العربي فقط، بل في جميع المجتمعات المتخلّفة - يعود فيما يعود إليه إلى كون المفاهيم السياسية والإيديولوجية الجديدة التي يعتمدها كانت نتيجة اقتباس من الخارج أدخلت إلى المجتمع دون تحولات اجتماعية وفكرية وعلمية سابقة تعدّه لها، أو دون درجة كافية من التذرُّر الاجتماعي - كما أشرنا سابقاً - تسهل تعبئة المجتمع في هذه المفاهيم والأنظمة الجديدة. لهذا بقيت هذه المفاهيم والتصوُّرات الثورية قشرة خارجية.

الصعيد الفكري ليس صعيداً مستقلاً في ذاته، وليس هو الذي يتحكم بأبعاد الشخصية الأخرى. هذه واقعة تقرّها العلوم الاجتماعية الحديثة. فالفكر يشكل الطبقة السطحية التي تعكس أو تتأثر بطبقات نفسية وأخلاقية وشعورية غير واعية، ومصالح اجتماعية واقتصادية وسياسية، كأرضية أو خلفية لها. هذا الصعيد يتعرض - ككل شيء آخر، بسبب موقعه الخارجي - للمؤثرات الخارجية ويتأثر بها مباشرة وإلى درجة أكبر بكثير من الأبعاد الداخلية الذاتية الأخرى التي يعتمد عليها ويعكسها. وهذا ما يبدو لنا بوضوح عبر التاريخ حيث إنَّ الاتصالات الخارجية، والاحتكاك بحضارات وبثقافات أخرى، وظهور بعض الاختراعات والاكتشافات، الخ.. كانت تقود إلى تغييرات اجتماعية وسياسية ولكن دون أن تغير في طبيعة النظام أو التركيب الاجتماعي الذي يتبناها. فالتاريخ يكشف بوضوح عن تغييرات سياسية وتقنية وفكرية دون تغيير أساسي مقابل في التركيب الاجتماعي والإيديولوجي القائم. لهذا فإن

الأفكار التي تمثل السطح الخارجي للوعي والإدراك قد تتحول وتتغير بسهولة بسبب مؤثرات خارجية، كتقليد حضارة أو ثقافة متقدمة، أو انتشار التعليم أو قراءة كتب معينة، الخ.. ولكن دون إحداث أي أثر عميق في الحياة النفسية الشعورية والعقلية. في وضع كهذا تبرز مواقف فكرية جديدة ولكن دون جذور عميقة، دون تحول مقابل في هذه الحياة التي تحدّد نهائياً سلوك الفرد والمجتمع.

هذا لا يعني أن الانتقال من النظرة أو العقلية القديمة إلى النظرة الجديدة إلى الحياة والتاريخ يتم دون فكر أو معرفة جديدة، بل إن هذه المعرفة لا تكفي في ذاتها أو تستطيع أن تقود عفوياً إلى اقتلاع الجذور النفسية التي تغذي النظرة السابقة. ولكن النقد الفكري الذي يقود إلى معرفة جديدة هو أمر أساسيّ في تحرير العقل وإعداده للنظرة الجديدة، وهو يتقدّم في الواقع قيام هذه النظرة والعقلية التي تقترن بها.

فالاشتراكية، مثلاً، عبارة مستعارة من الخارج تبنيناها دون أن نكون مستعدين لها، لأنها جاءت من الخارج ظاهرة نقلدها وليس تحولاً نفرزه نتيجة تحولات داخلية. «ليس هناك من تحالف مضاد للثورة في العالم الثالث أكثر من تحالف الاشتراكية مع الماضي»[1].

إن نقل الدساتير والتقنية لا يعني نقل العقلية والنفسية اللتين تقترنان بها. إن نقل الأولى سهل، ولكن نقل الثانية يستحيل، على الأقل، بالشكل الذي يحدث فيه نقل الأولى. فهو يتطلب وقتاً طويلاً، وعملاً ثورياً جذرياً ينقل المجتمع إليها عبر عملية طويلة من التربية والتثقيف. فخلق مجتمع أو نظام جديد لا

---

(١) Revel, Jean-Francois: Without Marx or Jesus, Doubleday, 1970, p: 68.

يتطلب فقط مجرّد إحداث تحولات اقتصادية وسياسية وتقنية أو حتى اجتماعية، بل يتطلب تحولات عقلية ونفسية وأخلاقية جذرية، لأن كل مجتمع تقليدي يتميز بخصوصيات عميقة الجذور لا يمكن التحرر منها إلا بنضال كبير، وبعمل الوقت الطويل، ولا ينفتح لها إلا تحت ضغوط كبيرة تدفع نحو التحول، وأزمات ومخاطر حادة تحثّ عليه، لأن كل محاولة جدية في التصنيع والتنمية الاقتصادية لا تستطيع ـ مهما نجحت مؤقتاً في تجزيء المشكلة وفي حلولها الجزئية ـ أن تتجنب طويلاً الاعتراف بأن الشرط الأساسي في تحديث وتصنيع أي مجتمع بشكل فعال هو التحول الجذري، أي التحول النفسي العقلي للشعب نفسه.

إن المفاهيم الإيديولوجية الحديثة التي نردّدها لم تؤثر بعد في النفسية العامة، كما أن عملية التحديث لا تزال بعيدة عن تغيير هذه النفسية وهذا ليس فقط في الشعب، بل حتى في الطلائع القيادية من فكرية وسياسية، تلك التي لا تزال في معظمها جزءاً من الإطارات النفسية والعقلية التقليدية.

من المعروف والمعترف به حالياً في دراسة اللغة أن معنى الكلمات والعبارات التي نستخدمها يعتمد على فهم ثابت وسابق لتلفُّظ الكلمات نفسها. وكذلك، فمن المعروف والمعترف به حالياً أيضاً، أن كل تعبير عن قيمٍ ما، ينطوي على بعض الأحكام السبقية، وهي التي تعطي القيم ـ أو التقييمات الشكلية التي تتخذها الجذور التي يتفرع منها ـ معناها، وتجعل حتى تبادل الأفكار والآراء ممكناً أو غير ممكن. فدون نوع من الاتفاق في هذه الأحكام واللقاء فيها، فإن جميع الجهود في اشتقاق معنى من مفاهيمنا وتصوراتنا الواعية أو الواضحة، تكون جهوداً غير مجدية تقريباً. لذلك نجد أن معظم أشكال التناقض والخصام

حول المواقف العقائدية والسياسية ناتجٌ عن نقص في الاتفاق حول هذه الأحكام السبقية .

الإنسان يتنفس جو محيطه الاجتماعي الثقافي ، فهو يمتص تقاليده ، ويتمثل قيمه وطرقه ومفاهيمه ، ويكوّن مزاجه وشخصيته في مجرى ذلك . كما أن كل مجتمع ينتج « طبيعة » إنسانية خاصة به تعكس مجموع أوضاعه الاجتماعية والتاريخية ، وتتفرع عن طريقته الخاصة في بلورة وتشكيل إمكانات الفرد في هذه الأوضاع . فالطبيعة الإنسانية ليست جوهراً مجرداً ، بل واقعاً متحولاً متغيراً يتحدد بهذه الأوضاع .

إن الاقتباسات الحضارية الحديثة التي امتدت إلى جميع بلدان العالم الثالث بدرجات ونسب مختلفة ، لم تكن نتيجة عملية (process) تمثلية تطورية داخلية ، بل كردّ فعل على غزو الحضارة الحديثة الذي لم يكن فقط عسكرياً وسياسياً ، بل ثقافياً واقتصادياً . لهذا كانت الاقتباسات تأخذ أشكال تطعيم غريبة ، كفلسفة عصر التنوير والمثالية الألمانية في روسيا ، التروتسكية في سيلان ، الاشتراكية في الهند ، الشيوعية في اندونيسيا ، الفوضوية والماركسية في الصين ، الماركسية في الوطن العربي ، والليبرالية قبل ذلك في الكثير من هذه البلدان ، الخ ! . . . إن ما حدث أصلاً هو أن هذه البلدان أخذت عن هذا الغزو الحضاري أشكاله الخارجية وليس كنهه ونواته ، ولهذا فإن الإطارات النفسية والعقلية التي تقف وراءها بقيت محلية أو تقليدية .

فمهما حاول فكرنا إقناع ذاته بأن ما يراه صحيح ، فإنه يكون عاجزاً عن تحقيق ما يراه إن لم تكن مشاعره اللاواعية ، والإطارات النفسية العقلية التي يفكر بها منفتحة له . « ما يكون سهلاً لإدراكنا لا يعني بالضرورة ـ كما يكتب

برغسون ـ أنه سهل لإرادتنا »[1]، لان النظريات الفكرية والمفاهيم العلمية والتطلعات الإيديولوجية لا تكون فعّالة في أي مجتمع إن لم تكن مطابقة لهذه الإطارات الضمنية والتحتية. ولكن بما أن هذه الإطارات هي إطارات تقليدية لا تصح للاقتباسات الحضارية التي تغزو المجتمع المتخلف وتتسرب إليه بقوة، وبما أنه لا يمكن تجنب هذه الاقتباسات، فإن المخرج الوحيد من هذه الحالة الشيزوفرينية هو اقتلاع هذه الإطارات واستبدالها بإطارات نفسية وعقلية حديثة.

إن الوقائع والأعمال والممارسات الخارجية في أية ثقافة هي فقط ثمرة جذورها النفسية والعقلية، وإن إدراك هذه الثمار دون إدراك الجذور من الداخل هو أمر مستحيل. لقد كتب أمرسون مرة « ما تصنعه يحدث دويّا قويّاً لا أستطيع معه أن أسمع ما تقول »[2]. المهم هو بكلمة أخرى الأعمال والممارسة التي تتناقض في كثير من الأحيان مع الأفكار التي تقف وراءها والتي يفترض بها أن تكون امتداداً لها إلى درجة لا يمكن معها التعرف على هذه الأفكار فيها.

عندما تكون الأفكار مستوردة من الخارج فإنها لا تغوص في أعماق النفس والوجدان. فالتصنيع والعلم بجميع فروعه كانا نبتة استُوردت من الخارج وزُرعت في تربة غريبة عنها، ولهذا فإن عملية الزرع لم تقترن أبداً بالتخمّر النفسي والفكري والأخلاقي الذي رافقها في الغرب، أو بالهزّات النفسية والعقلية العنيفة التي كانت تنتج عنها هناك، لهذا فإن هذا الاستيراد لم يعرف

---

(١) Bergson, Henry, The Two sources of Morality and Religion, Doubleday, 1954, p: 53.

(٢) Northrop, F.S.C.: The Taming of Nations, A study of the Cultural Basis of International Relation, macmillan co, 1952, p: 182.

شيئاً مـن الترابـط الذي تحقـق في الغـرب بين التصنيـع واستخـدام العلم وبين الثورات الفكرية الجذرية التي تمثلـت في النهضـة (الثـورة العلميـة، الفلسفـة العقلانية، ظهور العلوم الحديثة مـن الفيـزيـاء إلى السـوسيـولـوجيـا، ومـن الجيولوجيا إلى البيولوجيا) التي كان كل منها يمارس من زاوية خاصة به كقوة تدمير هائلة لقواعد وإطارات التخلف الأوروبي.

إن الدراسات التي ظهرت حول التحول الاجتماعي السياسي في العالم الثالث، سواءً أكانت من الداخل أم الخارج، تدل بوضوح وبشكل من اللقاء العام على أن السلوك السياسي الإيديولوجي بقي متأخراً ومتقلصاً عن مجاراة القوانين والتشريعات والمفاهيم الحديثة التي ينطلق منها أو يرجع إليها، وذلك بسبب الإطارات النفسية العقلية التقليدية التي ضربت جذورها عميقاً في كيان الفرد والمجتمع. كثيرون لاحظوا، مثلاً، أن جماهير غفيرة من المنبوذين السابقين في الهند، أي الذين تحرروا قانونياً، يبقون منبوذين ليس فقط في الواقع، بل في أنفسهم ذاتها ويستمرون ـ كما أشار أحد المنبوذين المعروفين ـ في حياتهم ضمن «أقفاص سيكولوجية»[١].

هذا التناقض بين الإطارات النفسية العقليـة والانتماءات التقليـديـة، مـن ناحية، وبين الاقتباسات الحضارية الجديدة من ناحية أخرى، يولّد في الواقع حالة مرضيّة، هذا إن نحن فهمنا «بالمرض العقلي حالة تنتج عن فشل فادح ومستمر تقريباً في التكيف الاجتماعي»[٢].

في البداية وحتى أوائل الستينات كانت الثورة الصينيـة تتـوقـع الانتقـال السريع إلى المجتمع الشيوعي، ولكن بعد ذلك نجد موقفاً مختلفاً يؤكد على

---

(١) Moore, Barrington, The Social Basi s of Obedience and Revolt, M.E. sharpe, 1971, p: 61.

(٢) Montagu, Ashley, The Humanization of Man, Grove press, 1962, pp: 79-80.

خطر طبقة جديدة تحاول إعادة « الرأسمالية »، وعلى استمرار هذا الخطر عبر مرحلة انتقالية طويلة تمتد « من خمسة إلى عشرة أجيال أو « من قرن واحد إلى عدة قرون » . هذا الموقف الجديد كان ينبه « أن مصادرة أملاكهم . . . لا يعني مصادرة الأفكار الرجعية في رؤوسهم » . أو أن تغيير الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لا يعني مصادرة الأفكار التي تقترن بالملكية الإقطاعية والرأسمالية . إن سيادة الطبقات الحاكمة والبورجوازية الطويلة سمّمت النفسية العامة ، وولّدت التخلف ، والجهل والأنانية والريبة المتبادلة والميل إلى الخداع والكذب ، والانتهازية ، ولهذا كانت الحاجة ملحّةً إلى عملية « غسل دماغ » طويلة[1] .

الشيوعيون الصينيون يرون أن الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية في المجالات السياسية والإيديولوجية يحتاج إلى وقت طويل قبل أن يتقرر نهائياً بانتصار أحد الطرفين، إن الماوية تعلن « إن الطبقات والصراعات الطبقية تستمر في المجتمع الاشتراكي ، وأن الصراع سيتابع مجراه بين الطريق الاشتراكي والطريق الرأسمالي . إن الثورة الاشتراكية في الصعيد الاقتصادي (في ملكية وسائل الإنتاج) لا تكفي في ذاتها ، ولا يمكن لها أن تكون صلبة . يجب أن يكون هناك أيضاً ثورة اشتراكية شاملة في الجبهات السياسية والايديولوجية »[2] .

في عام ١٩٢٣ كتب لينين « . . إننا نسمع كثيرين يسهبون مطولاً وبقدر كبير من الثرثرة في وصف « الثقافة البروليتارية » ولكن كبداية يجب أن نكون

---

(١) Fan, K,H,: The Chinese Cultural Revolution, selected Documents, Grove press, 1968 pp: 276, 314, 276.

(٢) راجع للكاتب: «الفعالية الثورية في النكبة » بيروت، دار الطليعة ١٩٦٥ ، الذي يكشف عن دور التحديات، الهزائم والضغوط الخارجية في حركة التحول الاجتماعي.

راضين بثقافة بورجوازية حقيقية . كبداية يجب أن نكون مسرورين بالتخلص من النماذج الثقافية الفظة السابقة على الثقافة البورجوازية ، كثقافة القنانة ، والثقافة البيروقراطية ، الخ . . »[1] . في ذلك العام أيضاً ، أي بعد سبع سنوات على الثورة ، كتب لينين أيضاً « أن أكثر الأشياء ضرراً هو الافتراض . . . بأننا نملك أي عدد كبير من العناصر الضرورية لبناء آلة دولة جديدة حقيقية ، دولة تستحق أن تدعى اشتراكية ، سوفياتية ، الخ . كلا ، إننا عاجزون بشكل يثير الضحك عن آلة كهذه ، وحتى عن عناصرها ، ويجب أن نذكر بأنه يجب أن لا نبخل بالوقت في بنائها ، وهذا سيأخذ سنين عديدة ، عديدة » .

توفر لنا الحياة الدينية مثلاً واضحاً آخر على ذلك ، فالمعتقدات الواعية وأشكالها اللاهوتية ليست العنصر الأساسي ، لأن هذه الحياة تنشغل أولاً بميول ومشاعر وبواعث الإنسان في مواجهة تجارب العالم الأساسية والمهمة ، وبالتجارب النفسية التي تعبر عنها . لهذا فإن أية ترجمة فكرية تعطيها الأديان لهذه المشاعر والتجارب ، أو المعتقدات التي تعلن عنها ، هي في أحسن الحالات ثانوية ونتيجة متفرعة من هذه الأخيرة . فالناس يريدون قبل كل شيء تفسير عالمهم ، والحاجة إلى التفسير تتقدم على طبيعة التفسير ، ولهذا فهم يحاولون خلق صورة واضحة عنه يمكن لأهم وأعمق تجاربهم أن تتكيف معه . هذه العقلنات الخارجية لتجربتهم الأساسية تتغير مع اتساع معرفتهم وتقدمها ، ومع تحول الأوضاع التاريخية والثقافية ، فإن المعتقدات السابقة تعطي مكانها لمعتقدات أخرى ، وهذا التكيف الجديد الصعب يبلغ أصعب أشكاله عندما تتصل هذه المعتقدات بالإيمان بإله كوني . ولكن المفاهيم والمبادىء الخاصة التي يحاول بها الناس بناء عالم يمكن لعقلهم الطمأنينة فيه والارتياح إليه ، هي ثانوية بالنسبة

---

(١) Ibid, p: 115.

للحياة الدينية نفسها التي تعبر عن مشاعرهم أو تجاربهم الأساسية للحياة. فطالما أن هذه التجارب الشعورية الأساسية باقية دون تغيير، فإن النظام (System) الفكري التفسيري الذي يرضاه النـــاس لا يشكل أهمية كبرى، ودينهم لا يتغير بأي شكل مهم.

إنه لمن المشكوك فيه، مثلا، بأن يكون تبني المسيحية للعلم «الأرسطوطالي» في القرون الوسطى قد أدّى إلى أي تغيير يُذكر في مجرى الشعور الديني. إن المزارع الأميركي العادي في القرن التاسع عشر واجه، في الواقع، عالمه بنفس الميول تقريباً التي ميزت القروي الأوروبي في القرن الثاني عشر. والناس، كما تدل التجربة التاريخية، قد يتبنون تصوراً جيداً في تفسير عالمهم يجرد المعتقدات القديمة من أية أهمية تفسيرية، ولكنهم يستمرون، في الواقع، بتعزيز هذه المعتقدات والتعبير عنها على الأقل بشكل لا واعٍ في سلوكهم.

عندما تتغير تجارب الحياة الأساسية فقط يمكن لتغييرات جذرية أن تحدث في المعتقدات. إن حياة البروتستانتية الدينية اختلفت كثيراً عن الحياة الكاثوليكية. ولكن الاختلاف لم يكن في صعيد المعتقدات اللاهوتية، لأن البروتستانت احتفظوا بتسعة أعشار أفكار أوغسطين والكنيسة الكاثوليكية. إن حركة الإصلاح الديني لم تكن ثورة فكرية، بل استجابة لثورة أساسية في حياة الإنسان الواقعية. إنها كانت التكريس الشعوري لفردية التجربة الاجتماعية التي كشف عنها العصر الحديث. لقد أخذ الناس يشعرون ـ نتيجة حركة الاصلاح الديني هذه ـ بشكل مختلف، قبل أن يفكروا بشكل مختلف، حول تركيب الحياة المتحول. لقد أثرت الحياة الصناعية والمدنية الجديدة في جوهر الحياة الدينية لأنها حولت المشاعر والميول الأساسية التي يواجه بها الناس عالمهم[1].

---

(١) Rondall, J. T.: Religion and the Modern World, Henry Holt and co. 1929, pp: 87-89.

إن الإيمان بالعلم انتصر على الإيمان الديني في المجتمع الحديث لأن المعرفة العلمية انتقلت إلى التجارب اليومية واصبحت جزءاً منها ، فأصبح العلم يتسرب إلى تحولات وحركة المجتمع ذاتها . لهذا خسرت أعداداً كبيرة كانت تزيد مع الوقت على أية رغبة بدمجه مع أي إيمان آخر. والايمان بالعلم انتصر بالنسبة لأكثرية الناس الساحقة ليس لأنه يتناقض منطقياً مع معتقدات سابقة ، بل لأنه يتناقض معها سيكولوجيا . إن عقولهم أصبحت معتادة على التفكير في ضوئه إلى درجة أصبح يكفي معها جميع حاجاتهم الفكرية ، ويحوّل أية مواقف أو ميول أخرى إلى ميول أقل أهمية أو غير ضرورية ، « إن الفلسفات التي تعبر حالياً عن مصالح الإنسان الأساسية لا تنشغل ، كما كانت في القرن التاسع عشر بالدفاع عن فكرة الله والخلود . هذه الأفكار أصبحت خارج أية معالجة جدية لمشكلة إدراك العالم . . . . إن حدوث انحسار في الإيمان بالحياة الدينية أو الانشغال بها في الأجيال القليلة الماضية لا يعود إلى العلم والإيمان به ، بل بسبب منافسة مشاغل ومصالح أخرى نتجت عن ظهور المجتمع الصناعي[1] . فاستمرار الإيمان الديني وإن كان بشكله المنحسر المتقلص والجانبي في المجتمع الغربي الحديث رغم وجود المجتمع الصناعي والتقني الذي يمتد لأجيال عديدة يعود دون شك إلى قوة التقليد المحضة . فالميول الدينية والمثل الأخلاقية والمعتقدات اللاهوتية تمثل الأجزاء الأكثر عمقاً وتجذراً في أية ثقافة . ففيها تتجمع جاذبية الماضي الشعورية العميقة ، كل الارتباطات العاطفية لما يتعلمه الإنسان في الطفولة ، كل التُقى والتقديس نحو قادة الماضي الكبار . فالاستمرار العاطفي مع الماضي يمثل رغبة عميقة ، ثم إن الأنظمة الدينية المنظمة تجذب إليها كنواة كل اتجاه اجتماعي ، أخلاقي ، وفكري محافظ[2] .

---

(١) Ibid, pp: 54-55, 58.

(٢) Ibid, pp: 141-142.

هذه الملاحظات كافية في التنبيه بأن المشكلة الأساسية التي يواجهها العمل العربي الثوري هي تجاوز الانفصام القائم بين الاقتباسات الحضارية الخارجية التي يُقبل عليها، وبين المشاعر والإطارات النفسية والعقلية التقليدية التي لا تزال تحدد بطريقة غير مباشرة سلوكه. فالعمل الثوري لا يستطيع أن يكون فعالاً دون تجاوز هذا الانفصام لمصلحة إطارات نفسية وعقلية ومشاعر جديدة منسجمة مع هذه الاقتباسات.

هذه الاقتباسات تعني ثورة فكرية وعقلية جذرية، ولكن ثورة من هذا النوع ترتبط بثورة جذرية جامعة تحدث في التركيب الاجتماعي ذاته وتغيره من نموذج معين إلى نموذج آخر ينقضه.

كل ثورة تعني خلق ثقافة جديدة تلغي الثقافة التقليدية، وكل ثورة تعني مستقبلاً يلغي الماضي الذي تقوم فيه. في قصة « إكليل لاودومو » المستوحاة جزئياً من حياة نيكروما يجعل الكاتب الإفريقي، « بيتر ابراهامز »، بطل القصة، وهو قائد إفريقي، يقول:

« إن بلدنا يواجه، أو بالأحرى كان يواجه، ثلاثة أعداء... أول هؤلاء الرجل الأبيض. ثمّ هناك الفقر، وأخيراً هناك الماضي. هؤلاء هم الأعداء الثلاثة. عندما أتيت إلى هنا كنت أفكر بأن عليّ مجابهة عدو واحد، الرجل الأبيض. ولكن ما أن تخلصت منه حتى ظهر العدوان الآخران وهما، في الواقع، أقوى وأشد خطراً من الرجل الأبيض. هذا الأخير يصبح حليفاً تقريباً عند مقارنته معهما. ولهذا حولته إلى حليف يقاتل إلى جانبي ضد الفقر، إنه الآن يعمل لنا كي يمكن للذين يأتون بعدنا أن يجدوا خبزاً ومكاناً يعيشون فيه. هناك الآن مستشفيات ومدارس في بلدنا. شبابنا وشاباتنا ابتدأوا يستيقظون من سباتهم، لماذا تظن أنني صرفت تلك الأموال الكثيرة في إرسالهم

إلى بلدان أجنبية ؟ . . لأني أحتاجهم للقتال إلى جانبي ضد عدونا الثالث، أسوأ أعدائنا : الماضي . . . . . إنني ، احتفاظاً بالظواهر، مارست شعائر الجوجو، وشاركت في طقوس الدم، وسجدت أمام مذابح أسلافنا . ولكن لن أفعل ذلك بعد اليوم . فالآن يوجد عدد كافٍ من الشباب الذين طرحوا جانباً هذه الخرافات العتيقة وبدرجة تجعلني قادراً أن أعمل على اقتلاع كلّ شيء قبيح في ماضينا . وأنت يا سيلينا ، وأنت يا إدهيبهوري ، الذي أحببته مرة كأخ ، إنكما جزء من الماضي، وسوف أسحقكما لأنكما تقفان عثرة ضد تطور أفريقيا الكبرى . إذهبا وحارباني في مؤتمر الحزب ، وستريان من يكون الرابح . إنكما تأتيان متأخرين، متأخرين جداً . . . » .

إن عصر ما قبل التاريخ انتهى بالنسبة للمجتمع المتخلف ـ وفي كل مكان ـ والقوى الحديثة التي تجتاحنا تفرض علينا الرجوع إلى التاريخ كثورة وتمرد ، ولكن هذا الرجوع يعني مواجهة مستقبلنا ، المستقبل غير الموجود ، بالرجوع إلى ماضينا ، التمرد عليه والثورة ضده . ولكن بما أن العالم الذي ندخله ، عالم المستقبل الذي نريده ولا نعرفه بعد هو أوسع عالم عرفه التاريخ ، فإن الرجوع الثوري إلى ماضينا يعني ثورة من النوع الكبير الجامع الذي لم يعرفه العالم في الماضي ، ثورة جذرية شاملة تقتلع دنيا هذا الماضي ، دنيا التخلف من الجذور، ككل ، وفي جميع أبعاده الأساسية . يجب التغلب على هذه الأبعاد كي يتمكن الإنسان العربي من أن يكشف عن جميع طاقاته المجمَّدة في قوالب هذا التخلف وخصوصاً النّفسية والعقلية .

يجد المجتمع الحضاري الحديث أن الجديد أحسن وأعلى قيمة من القديم ، لاعتقاده أن التحول جيد وضروري في ذاته ، بينما المجتمع المتخلف يجد أن القديم هو الأحسن والأعلى قيمة ، وأن التقليد هو أحسن من التحوّل . الأول

الحديث يعني مجتمعاً يتمحور على المستقبل، والثاني القديم يعني نمط حياة يتمحور على الماضي. والخط الفاصل بين هذين المجتمعين هو العقل العلمي، وتطبيق هذا العقل ليس فقط في التَّصنيع والتقنية، بل في جميع أبعاد الحياة. هذه التناقضات تقتل إمكانات العربي الذي يتأرجح بينها، وعلى العمل الثوري أن يجد حلاًّ جذرياً لها بقفزة سريعة جامعة إلى دنيا الإنسان الحديث.

الأسباب القريبة للإقليمية الجديدة

بالإضافة إلى أبعاد التخلف العربي التي تشكل الأسباب الرئيسية البعيدة المدى للإقليمية الجديدة، هناك أسباب أخرى قريبة المدى كانت مسؤولة أيضاً عن هذه الإقليمية بشكل خاص، وعن فشل العمل الوحدوي بشكل عام.

لقد ذكرنا سابقاً أن الإقليمية الجديدة ظهرت في أواخر الخمسينات وعبر الستينات مع مقاومة الارتباط بمصر الناصرية كقاعدة، وأنها ترتبت على هذه المقاومة، فخرجت بالتالي من قلب العمل الوحدوي نفسه، وذلك على عكس الإقليمية القديمة التي كانت إقليمية سافرة واضحة تدعو إليها قوى رجعية واستعمارية بشكل مباشر[1]. إن تقديم هذه الأسباب يعني أن الأسباب التي قدمتها هذه المقاومة في تبرير موقفها «الانفصالي» عن القاهرة ـ وبالتالي عن العمل الوحدوي وضده آنذاك ـ لم تكن الأسباب الحقيقية، وأنها كانت محض عقلنة خارجية تقع وراءها الأسباب الصحيحة. لقد رأينا فيما سبق أن المفاهيم والأشكال الفكرية التي يعبر بها الناس عن مواقفهم المختلفة أمام الحياة تتحدد أساسياً بطبقة تحتية أساسية من المصالح والمشاعر ومن عناصر نفسية وذهنية لا واعية. فالناس لا يسلكون عادة وأساساً في ضوء مقاصد واعية أو مقاصد يرغبون في الاعتراف بها. سنرجع إلى الأسباب الأساسية التي كانت تقدمها

(١) راجع كتاب «حدود الإقليمية الجديدة» الذي أشرنا إليه سابقاً.

هذه الإقليمية الجديدة في مقاومة الارتباط بالقاهرة الناصرية آنذاك لندل ـ من الزاوية العلمية ـ على مغالطاتها وانحرافاتها، وبذلك نكشف بوضوح أكبر أنها كانت محض عقلنة. ولكن قبل ذلك من الضروري تحليل الأسباب الحقيقية الموضوعية التي تفسر هذه الإقليمية التي تشكل أكبر خطر واجهه العرب في العصر الحديث، وبالتالي تجعل من المسؤولين عنها ـ رغم نواياهم ومقاصدهم التي قد تكون صادقة، وهي في الواقع صادقة بالنسبة لأكثريتهم، وهذا ما يشكل وجه المأساة في موقفهم ـ أكبر أعداء الشعب العربي ومستقبله في هذا التاريخ الحديث.

هذه الأسباب القريبة ـ وهي على صلة وثيقة مباشرة أو غير مباشرة بالأسباب الأساسية أو بأبعاد التخلف العربي ـ هي:

١ ـ المرحلة الانتقالية من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث ينفيه.

ليست المقاييس العديدة ـ وهي عادة اقتصادية ـ التي تُستخدم في تحديد العالم الثالث وافية في قناعتنا العلمية وذلك، أولاً وبشكل خاص، لأنها ذات طبيعة استاتية؛ وثانياً، بسبب التفاوت الذي نجده بين بعض بلدان هذا العالم في ضوء هذه المقاييس؛ وثالثاً، لأن بعض هذه المقاييس ينطبق على بعض البلدان الأوروبية ويستثني من التحديد بعض بلدان العالم الثالث. إنني أشير هنا، كمثل، إلى التحديد الذي أعطاه «دوفيرجيه» حول هذا الموضوع، إذ كتب يقول:

«إن أميركا اللاتينية وآسيا وأفريقيا لا تمثل درجة واحدة من التخلف، ولكنها كلها تمثل من ناحية عامة طوراً متماثلاً يتميز بما يلي: أولوية الزراعة، طابعها البدائي، غذاء غير كافٍ، ضعف الصناعة، نقص في استهلاك الطاقة الميكانيكية، تضخم القطاع التجاري، دخل قومي منخفض، تفاوت طبقي

كبير بين جمهور كبير من الفقراء وبين قلة ضئيلة من الأثرياء وذوي الامتيازات الكبيرة، فقدان الطبقات الوسطى، فروق كبيرة بين الحياة في المدن والحياة في القرى، الأمّية، نسبة كبيرة من الوفيات ونسبة عالية من المواليد، الخ..»[1].

وبما أن بعض هذه الميزات لا ينطبق على عدد من بلدان العالم الثالث وبعضها - دخل قومي منخفض مثلاً - لا ينطبق على عدد آخر بينما هو ينطبق على بعض بلدان أوروبا، رأينا اختيار التحديد الذي قدمناه لأنه أكثر شمولية. فجميع بلدان العالم الثالث - بصرف النظر عن الميزات التي يشير إليها دوفيرجيه - تشارك في مرحلة انتقالية من مجتمع متخلف إلى مجتمع حديث، وتعاني ديالكتيكها المستقل رغم ما قد نجده من اختلافات بينها. فهذه المرحلة الانتقالية تبعثر ليس فقط ما كان يميز المجتمع التقليدي من وحدة وانسجام على الصعيد الاجتماعي والثقافي، بل على الصعيد السيكولوجي ذاته. فالتناقض المتزايد بين قوى التحديث ومقومات المجتمع التقليدي يفرز هذا التبعثر. فبدون وحدة جديدة منسجمة مع قوى التحديث المختلفة، تبلور الذات العربية في هوية جديدة متماسكة الأبعاد، راسخة الجذور، تخسر هذه الذات الصلابة النفسية والاستمرارية، وكذلك القدرة على تحقيق التناسق في سلوكها. فكما أن غياب نظرية وحدوية علمية جامعة حول الطريق إلى الوحدة يضعف ويشل إرادة النضال، لأن كل نضال لا يتبين طريقه بوضوح حاسم يخسر الكثير الكثير من قوة الدفع والفاعلية، كذلك أيضاً يقود تبعثر أبعاد الذات إلى تفتّت صلابتها وفاعليتها. هذه الذات تحتاج آنذاك، كي تسترجع وحدتها وهويتها، تصوراً إيديولوجياً ثورياً جامعاً حول الحياة والتاريخ.

تعبر الذات التقليدية التي تقترن بالإنسان التقليدي، من ناحية سيكولوجية،

(١) Duverger, maurice, Introduction à la politique, Gallimard, 1964, pp: 354-355.

عن ثقة الفرد في العمل العادي الطبيعي للقوى التي تحيط به . فهو يؤمن بعودتها وتكررها بشكل رتيب أو انتظامي ، وهو يؤمن بانتظامية سلوك الآخرين ، بما يمكن أن يتوقع منهم ، وبقدرتهم على تخطيط حياتهم ومشاريعها في إطار هذه الانتظامية العامة . إن المراحل الانتقالية تعني تمزق هذا الانسجام العام لأن الانتظامية التي تسود التركيب الاجتماعي الثقافي الذي يحياه تكون قد تمزقت ، في هذا الوضع يصبح الفرد مجموعة من المشاعر والأفكار المجزأة المتناقضة ، ويصبح كومة غير منسقة من الأعمال التي تتتابع دون وحـدة أو نَفَس طـويـل ، فتتناقض أو ينفي بعضها البعض الآخر بسرعة كبيرة .وإنّ فرداً من هذا النوع يعجز عن رؤية صحيحة للواقع الذي يعيشه لأن أفكاره ومفاهيمه تكون عَرَضية طارئة دون جذور عميقة ، ولهذا فهي تتلوّن وتزول عند أول نفي لها أو صدمة عنيفة من الواقع ، أو عند تغير رغبات وعلاقات وأهواء صاحبها التي تكون ذات طبيعة آنية . إن فرداً كهذا لا يستطيع أن يكشف عن أي تصور لذاته أو للمجتمع أو للحقيقة الواقعية ككل ، دون أن يكون تصوراً مشوهاً مزوراً مبتوراً .

إن الذات الفردية في المنظور السوسيولوجي هي ظاهرة اجتماعية تشتق من الواقع الاجتماعي ، ومن موقع الفرد فيه ، وهي بالتالي تتغذى منه وتتحول به ومعه . فهي إذن ليست حقيقة معطاة ، بل هي ظاهرة تنتج عن وضع أو سلوك اجتماعي معين . هذا لا يعني طبعاً أن ليس هناك من استعدادات وراثية تميز الفرد عند الولادة وتنتقل إليه من خلفيته العائلية ، ولكن معرفتنا لبيولوجيا الإنسان لا تسمح حالياً على الأقل بأن ندرك تماماً درجة الصحة في ذلك أو دور هذه الاستعدادات . ولكن ، من ناحية أخـرى ، نعـرف تمامـاً أن مـدى التحول الاجتماعي والفكري المتوفر لهذه الذات في هذه الحدود البيولوجية كبير وواسع الأرجاء ، في هذا المنظور السوسيولوجي لا تكون هـذه الذات ، إذن ،

حقيقة معطاة تنتقل من وضع إلى آخر بشكل ثابت ومستمر، بل هي على العكس من ذلك، إنها عملية (process) تتعرض للخلق أو التحول المستمر، وإن درجة التحول فيها مرتبطة أبداً بالأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تتفاعل معها .

هذه المرحلة الانتقالية تفرز بالتالي وبسبب هذه التناقضات ما يمكن تسميته « بالانتهازية العوّامة » وهي انتهازية وصفها « ستاندال » بشكل بارع في قصصه، وذلك في مرحلة مماثلة أي مرحلة انتقالية . هذه الانتهازية تعني أن صاحبها لا يمثّل أحداً سوى نفسه، ولكنه يمثلها بشكل بارع لأنه يكون أميناً فقط لمبدأ واحد، مبدأ البقاء والنجاح . فهو فرد يبيع كفاءته وإمكاناته لمن يوفر له أكبر نصيب من الامتيازات، ولا يتردد في بيع وطنه وقضاياه في تأمين ما يريده . إنه فرد لا يستطيع الارتباط والالتزام الأصيل بأيّة علاقة مهما كان لونها أو شكلها، والشيء الوحيد الذي يتقنه هو الصفقات التي يمكن له فيها أن يبيع نفسه في سبيل مكاسب شخصية آنية .

إن التناقض أو الصراع الذي يبرز بين الفرد وبين مجتمعه أثناء هذه المراحل الانتقالية لا يعني أن الفرد يقف أساساً أو كلياً خارج هذا المجتمع، بل إن هذا الصّراع يتسرب إلى ذات الفرد بشكل يمزقها ويجعلها منقسمة على ذاتها لأنه خسر الانتظامية التي تضبطه، وبالتالي القدرة على بلورتها في صورته . لهذا فإن المراحل الانتقالية تعني في الواقع تفتت الذات التقليدية المركزة إلى أجزاء متناقضة، تحدد بشكل متناقض هُويّة الفرد . هذه الأجزاء أو التناقضات تتصارع فيما بينها حول سيادة هذه الهوية وسلوكها . لهذا كانت الذبذبة سمة الفرد الانتقالي، لأن تناقضات المرحلة الانتقالية تمتد عالية وتعيش فيه .

من هذه التربة الانتقالية تظهر هُويّةٌ تعودنا عليها وألفناها في كتابات

دوستيوفسكي - هوية العَدَمي (nihilist) الذي لا يؤمن حقاً بشيء، كما أنه يعطي الحياة نفسها قيمة محدودة. فهو دون جذور، لا يرتبط بالقيم الإنسانية المقبولة، يتنكر لكل سلطة ولا يعبد أي إله، ويرى نفسه خارج المجرى الثقافي الأساسي. إنه يسلك كستافروجين الذي كتب دوستيوفيسكي عنه بأنه « لا يملك أية أفكار ويتميز فقط بالنفور من معاصريه، إنه لا يؤمن بالله وقد خسر القدرة على التمييز بين الخير والشر، لأنه أصبح لا يعرف الناس. ولهذا فهو يستطيع أن يقتل نفسه، موحياً بأن هذا العمل لا يتميز هو الآخر بأي باعث أو معنى. ولكنه يعرف جيداً في الواقع أن انتحاره يحمل معنى عميقاً. ففي تأرجحه بين الإيمان وعدم الإيمان، الإنتماء واللاإنتماء، بوجوده في العالم وخارجه في الوقت نفسه، لا يعبر ستافروجين عن شخصية منفصمة بل عن رجل تُلغي أجزاؤه المختلفة بعضها البعض الآخر». هذه الذبذبة التي أشرنا إليها كسمة للإنسان الانتقالي واضحة أيضاً في الكثير من الأدب الروسي الكبير الذي كان يعاني مرحلة انتقالية مماثلة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إن « أبلوموف »، مثلاً، أحد أبطال « غونشاروف » يقضي حياته في السرير يفكر ماذا يجب أن يصنع أولا يصنع ولكن دون أن يصنع شيئاً. إنه يستخدم مائتي صفحة في هذا النوع من الذبذبة، حتى أن كلمة الأوبلوموفية (Oblomovism) أصبحت مألوفة في الواقع كرمز للذبذبة والجمود والكسل.

إن الإنسان الانتقالي كـائـن « فَـرُغـت مـن تـاريخه نفسـه، دون مـاضٍ باطني . . . . . ودون حياة داخلية، أو ذات ثابتة. لهذا فهو دائماً مستعد بأن يلعب أي دور. إنه يكشف عن رغبات فقط، يؤمن أنّ له حقوقاً فقط ولكن دون واجبات . . »[1].

---

(١) -Ortega y Gasset, José, History as a System and Other Essays Toward a philosophy of History, W.W. Norton co. 1941, p: 56.

في مرحلة تنهار فيها الذات التقليدية ـ وما كان يرافقها من أنظمة وقواعد سلوك ـ التي كان المجتمع يحدد ويقيس ويوجه بها الفرد وسلوكه، تصبح الهوية الوحيدة الممكنة، هي تلك التي يستخدمها الفرد بالرجوع إلى ذاته. ولكن إن كان لا يجد في هذه الذات أيّة وحدة منظمة، أو أي مفهوم جديد حول الحياة، يحياه باطنياً ووجدانياً، ويضع في خدمته عقلاً انتقادياً، فإنه يتحول إلى ورقة تتلاعب بها الرياح كما تشاء.

إن المراحل الانتقالية تعني قلقاً عاماً يتسرب عبر المجتمع ويجعل الكثيرين من الناس يشعرون أنهم عاجزون عن معالجة مشاكلهم المباشرة معالجة صحيحة. ولكنّ الأهم من ذلك أنهم لا يدركون طبيعة هذا القلق، ولا يعرفون تماماً ما يزعجهم، ممّا يجعلهم ميالين إلى التنفيس عن توتراتهم النفسية التي يفرزها هذا القلق بعداء يوجهونه إلى جماعات وأشخاص يعتبرونهم مسؤولين عما يحدث لهم. إن المراحل الانتقالية الكبيرة تفرز درجة عليا من التحرير للفرد، ولكنها أيضاً تعني شعوراً من الضعف أو الخوف أمام ما يحدث من تحول كبير؛ لهذا يجب تصحيح ما كتبه «يوركهاردت»، مثلاً، حول عصر النهضة. فهذا العصر لم يكن تحريراً للإنسان إلا بالنسبة لعدد محدود نسبياً، لأفراد من أمثال دي فينشي، رابيليه، كوبر نيكس، أرازموس. الخ.. ولكنه كان يعني شعوراً من الضعف بالنسبة لأكثرية الناس.

إن عقلية الإنسان تكون عقلية «روحية» إن نشأت في إطار ثقافة روحية، ولم تكن على علاقة مع أي نمط آخر. وهي تكون عقلية حسيّة (Sensate) إن نشأت في ظل ثقافة حسيّة. أما إن كانت على صلة دائمة مع ثقافات متعددة ذات نظرات مختلفة إلى الحياة، فإنها تكون متعدّدة ومتناقضة الجوانب إلا إذا تَحقَّق لها توازن بينها، وهذا أمر نادر الحدوث نسبياً، وهو إن حدث لا

يستمر طويلاً. إن المراحل الانتقالية تعني بالضبط هذا النوع الثقافي المتعدد والمتناقض، فالعالم الذي يعايش مرحلة من هذا النوع ـ كالمرحلة التي نمرُّ فيها ـ يعمل عقلانياً في المختبر، ولكنه يمارس طقوساً دون معنى في بيته، في طائفته، في بيئته الاجتماعية، فيمزج في شخصيته، بدرجات متفاوتة من اللاعقلانية والاعتباطية، سِماتٍ من العقلية الحديثة والعقليّة التقليديّة، دون أن يشعر عادة بهذا التناقض أو يعيه كتناقض أساسي. يبدو أن هناك تقسيمات داخلية تمنع الانتقال الحر للمعاني الضمنيّة من دائرة ثقافية إلى دائرة أخرى. وهذا ما يساعد على إدراك الهوة الهائلة القائمة بين المُثل والممارسة في الوطن العربي، وفي بلدان العالم الثالث الأخرى. إن الفرد الذي يكون على احتكاك وثيق بعدد من الثقافات المختلفة يتميز عادة بشخصية مختلطة. لهذا فإن الأزمة الانتقالية هي أزمة حضارية جذرية وليس فقط أزمة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، وما تفرضه كحل ومخرج هو نظرة جديدة جامعة إلى الحياة والتاريخ، حول الإنسان ووضعه الإنساني. إن سُلَّم القيم نفسه يتطلب إعادة نظر جذرية.

لهذا فإن المرحلة الانتقالية تعني خللاً في القدرة على الالتزام الصحيح في هوية الإنسان الانتقالي (الإنسان المتخلف الذي يعاني المرحلة الانتقالية الحالية)، ذلك الالتزام الذي يُعِدُّ الفرد كي يقوم بمهمة معينة من البداية إلى النهاية،رغم ما قد يعترض طريقه من صعوبات. هذا الخلل يعبر عن ذاته في مستويات عديدة .-ففي المستوى الفردي، مثلاً، نرى أن الوعود تُعطى بحريّة ولكن دون المحافظة عليها كلياً، أو بتحقيق جزئي لها. وكذلك الحماس الذي يكشف عنه هنا وهناك هو حماس متقطّع، يكون بارزاً وعالياً في البداية، ولكنه لا يلبث أن يتبخّر وينطفىء، وفي المستوى السياسي تتخذ مواقفه شكل صرعات مؤقتة، وهو عندما يعلن عن ولاء لمقاصد معينة لا يكشف عن القدر الضروري من الجهد والطاقة الذي يفرضه تحقيق الولاء وممارسته. وما يقال في

هذا، يقال في دنيا التَّصوُّرات والمُثُل والخيال حيث تجد أن الرغبات تُهمل سريعاً ويتم التنازل عنها عند مجابهة الصعاب.

إن المرحلة الانتقالية تعني هوِيَّةً لا تتميز بالوضوح والدقة لأنها هوية مختلطة وهذا يقود إلى عجز عن الصراحة وعن التصميم والصلابة. إنَّها هوية قد تتميّز بقَدْر كبير من الصبر، ولكنها تتميز بقدْر قليل من المثابرة المتناسقة. في تمزقها بين اتجاهات ثقافية مختلفة، تتمزق قناعاتها الفكرية، وترى ذاتها في مركز متقلقل، غير مطمئنة إلى أي موقف تتخذه، عاجزة عن إعطاء ولائها التام لأي شيء، وهي عندما تقرر الاتجاه في وجهة معينة تجد أن هناك قوى مضادة عديدة تتجاذبها في وجهات مختلفة.

إن المرحلة الانتقالية مرحلة يتراكم فيها القديم والحديث، التقليدي والجديد، الغريب والمألوف، من كل نوع وكل شكل، جنباً إلى جنب، دون تجانس أو تناسق، فينعكس ذلك في هوية الفرد التي تصبح كالأوضاع التي تحيط بها، كومةً من المشاعر والأفكار، الميول والمواقف، المتناثرة المتناقضة التي لا يجمع بينها خط معين، وذلك في سلوك مائع زئبقي يتشكل من ردود فعل انفعالية. إنها تنزع عن الناس تلك الأرضية المشتركة من التوقعات العقلانية التي تشكل أساساً للحوار العقلاني أو الوعي الموضوعي. فالعناصر الممكنة والمستحيلة، الخيالية والمعقولة، تتداخل وتترابط، فتضيع الحدود بينها، وتؤدي إلى حالة نفسية متأرجحة سريعة التغير بين علو وهبوط واندفاع واستسلام، بين كآبة وابتهاج وقبول ورفض، لدرجة يصبح من الصعب معها التمييز بين الصالح والطالح، بين القرارات الممكنة وغير الممكنة، بين التخطيط الاستراتيجي وبين المواقف الأخلاقية الخ...

يعاني المثقفون بشكل خاص الضغوط والتوترات والتناقضات التي تفرزها

المرحلة الانتقالية لأنهم يعانون أكثر من غيرهم الحاجة إلى هوية جديدة عليهم تحقيقها وبلورتها في وضع يحيط به الالتباس ويسوده الغموض والتخبط، لهذا فإن الكثيرين منهم يمارسون العمل السياسي والثوري ليس كمجال يعبرون فيه عن هوية جديدة واضحة المعالم، عميقة الجذور، وليس كامتداد لالتزام عميق بقضية ثورية تتسرب إلى مشاعرهم وكينونتهم ذاتها، وليس كصعيد يركّزون فيه وعليه فيضاً من الطاقة والحيوية، بل كأداة يخرجون فيها من التباسات وغموض الوضع، كمعالجة لأزمة شخصية.

إن الدراما السياسية الانتقالية تجذب إليها إذن وبشكل عام، أفراداً - وخصوصاً بين المثقفين - منهمكين، عن وعي أو لاوعي، في شتى المشاغل الشخصية التي لا يمكن لها أن تجد حلاً لها في أية سياسة ثورية معينة. إن الذين يدخلون العمل السياسي الثوري بسبب عوامل نفسية ومشاغل ذاتية من هذا النوع لا يمكّنهم الإكتفاء بتحقيق أية سياسة معينة، وذلك لأن المعنى السياسي الثوري بالنسبة لهم يكمن أساساً في دراما المشاركة السياسية، في دراما العمل السياسي نفسه، بصرف النظر عن المقاصد التي يرتبط بها. إن أي بديل سياسي يكون كافياً لهؤلاء طالما هو يعبّر عن هذه الحاجات التي تدفعهم إلى المشاركة السياسية، وطالما هو يتكلم لغة الثورة!.

إن الإنسان الانتقالي يجد نفسه في فراغ لا تتوفر فيه المقاييس الفكرية والأخلاقية الواضحة الملائمة التي تضبط سلوكه وتحدد هويته، ولهذا يصبح فريسة سهلة للمفاهيم السهلة التي تعطيه تفاسير مبسّطة يخرج فيها من عناء مواجهة التعقيد الذي يحيط به. فالهوية تعني تنظيماً متناسقاً عاماً للقوى والإمكانات النفسية والعقلية والأخلاقية في وسط اجتماعي ثقافي تاريخي معيّن، وهذا بالضبط ما تجرّده منه المرحلة الانتقالية. لقد وجد « دركهايم » عندما

بحث وضعاً مماثلاً في أوروبا، أن النتائج التي كانت تترتَّب عليه كانت نتائج مماثلة، تفرز مثلاً درجة كبيرة من الأنانية بين أعداد كبيرة من الناس الذين يفقدون الدعائم الاجتماعية والإيديولوجية التي كان يمكن أن توفّر لهم القدرة على سيادة أنفسهم واستمرار هويتهم.

في دراسة للأزمة التي يعانيها الأميركي حالياً حول هويته، وجد « أورين كلاب »، مثلا، أن أعراض هذه الأزمة عند الذين يتعرضون لها هي حقد على الذات، حساسية كبيرة، انشغال متطرّف بالذات، رغبة بالتحول إلى شخص آخر، شعور بوجود خلل سيكولوجي أو عقلي ما في شخصيتهم، وأنهم لا يجدون التقدير الذي يستحقونه من الآخرين. ويرجع المؤلف أزمة الهوية هذه إلى أسباب عديدة منها - فيما يتعلق بموضوعنا - انهيار التقاليد السابقة ودرجة منخفضة من الارتياح والرضى مما تقوم به من أعمال[1].

تؤثر كل جماعة من الجماعات (Groups) التي نتصل بها في حياتنا الاجتماعية الثقافية بدرجة ما في مشاعرنا وأفكارنا، وفي كثير من الأحيان تحاول أن تشكل هذه المشاعر والأفكار في صورتها على شكل هوية معينة. كل منها تحاول أن تنال قسطاً من وقتنا وطاقاتنا، أو تلعب دوراً في أعمالنا وأدوارنا. وهذا يفسر كيف أن الفرد يتميز عادة « بهويات » اجتماعية ثقافية مساوية لعدد الجماعات التي يتفاعل معها بحيث أن مجموع هذه « الهويات » يشكل عادة عالم حياتنا الواعية واللاوعية. وهذا يعني أن تعدد وتباين الجماعات التي نتّصل ونتأثر بها يؤديان إلى تعدد وتباين الهويات والأدوار التي تميزنا، ويعكسان في درجتها درجة تعدد وتباين الأولى.

---

(١) Klapp, Orrin,: Collective search for Identity. Holt, rinetart, Winston, 1969.

فإن كانت هذه الجماعات التي نتصل بها وننتمي إليها متماسكة في العلاقات ومنسجمة في المقاصد التي تسودها ؛ وإذا كانت تدعو الفرد إلى العمل والتفكير والشعور بشكل مماثل؛ وإذا كانت تدفعه نحو غايات وواجبات وقيم مترابطة متشابهة؛ فإن المستويات والأبعاد التي تتشكل منها هوية الفرد تكون، هي الأخرى، متماسكة ومنسجمة وموحّدة. ولكن إن كانت متناقضة ومتعارضة، أو مبعثرة غير موحّدة، فإن هذه المستويات والأبعاد تكون أيضاً متناقضة ومتعارضة. عندئذ يخسر الفرد الهوية الواضحة. إن الانسان الانتقالي هو بالضبط إنسان تتمزّق فيه وحدة هذه الأبعاد والمستويات، أي إنّه إنسان متمزّق الهوية. ومن الواضح أن عدد هذه الجماعات وتناقضها يزدادان مع ازدياد حركة التحديث والتصنيع، وهذا بدوره يعني ازدياد هذا التمزق الذي يعني أفراداً غير واثقين من أنفسهم. وإن القيادات السياسية والفكرية التي لا تستطيع تجاوز هذا الوضع تعجز عن أداء مهمتها ودورها، فتزيد في الواقع التشتّت الذي يحيط بها. هذا التشتّت الذي يصيب أبعاد ومستويات الذات فيحولها إلى لوح من الموزاييك، يفسّر السطحية الناتئة شعورياً وفكرياً، والتي نجدها عادة بين المثقفين وسكان المدن.

إن أزمة الهوية هذه تتضح بشكل خاص بين هؤلاء وبين القيادات السياسية لأن الدور الفكري أو السياسي الذي يمارسونه، وهو دور مهمٌّ، يشحذ حساسيتهم لإمكانات الكفاءة والعجز، النجاح والفشل، التفوق والضّعف، الأمانة الثوريّة والانحراف، دون إمكان الرجوع إلى هوية جديدة تتبلور وتتجدد فيها مشاعرهم وأفكارهم وكينونتهم ذاتها، فتشكل بالتالي ضابطاً قوياً فعالاً موجهاً لجميع أعمالهم وأفعالهم. وهذا ما يؤدي إلى تعثّرهم، والتعثر يجعلهم - في كثير من الأحيان - يرون أن عالمهم اللفظي هو مجرد عقلنة وليس وصفاً أميناً لذاتهم أو للواقع الذي يعيشون فيه. هذا الالتباس يزيد من

ضياعهم ويقوّض بشكل إضافي ثقتهم بأنفسهـم، ويـؤدي إلى إفـراز شعـور بالهامشية يخلق استعداداً للانحراف والانتهازية.

بما أن أزمة الهوية في الإنسان الانتقالي هي أزمة عامة، فإن إمكان تصحيح العمل الثوري والكشف عن جميع فاعليات الفرد والمجتمع يرتبط نهائياً بتحقيـق درجة عليا من «النظام» على صعيد السيكولوجيا الشخصية والمشاعر السياسية، وفي العلاقات بين الصعيدين. ولكي يتحقّق هذا، يحتاج الإنسان الانتقالي إلى الحل الإيديولوجي الثوري الكبير الذي يتمثل أساساً في فلسفة حياة جديدة. وبدون حل ما من هذا النوع الذي يغوص إلى أعماق النفس، فإن الذات تبقى مسرحاً «للكارنفال من الذّاتية».

هذه المقومات التي تميز الإنسان الانتقالي وتدفعه بتشتّت وتناقض الهوية، بالذبذبة، والسطحية، والهامشية والانفعالية، والزئبقيـة، الخ، هـي التي تقـف وراء رفض الارتباط بالقـاهـرة النـاصريـة مـن قبـل قطـاعـات وجماعـات «وحدوية».

٢ ـ ما يمكن تسميته بعقدة النقص أمام التيار الوحدوي الناصري الذي استقطب مشاعر الشعب بشكل فريد عبر الوطن العربي، كان أحد الأسباب المهمة في معارضة الارتباط بالقاهرة من قِبَـل بعـض الجماعـات والحركـات الوحدوية التي وجدت أنها أصبحت هامشية بسبب ذلك.

عقدة النقص تعني من ناحية عامة الميل إلى التعويض عن نقص في التقدير الذاتي في صعيد أو نشاط معين، ويقترن بتضخيم هذا التقدير الذاتي في صعيد أو نشاط آخر. إن قانون الميول السيكولوجية التعويضيّة عن عقد النقص يعني، عند نقلها إلى الصعيد الاجتماعي السياسي، أنه مع انخفاض قيمة الفرد تزداد رغبته في حب الظهور.

الإعلان عن تفوقنا على الآخرين يشكل متكرر ومتشدّد يشكل محاولة في إقناع أنفسنا بذلك، وأسلوباً في تخفيض شعورنا بالقلق حول أصالة وطبيعة هويتنا. إننا في سلوكنا الذي نحاول فيه تمييز أنفسنا كمتفوقين، نحاول في الواقع إقناع أنفسنا بقيمة ذاتية نشك بوجودها.

هذا ما يحدث مثلا عندما يشعر العامل أن رئيس العمل أو الورشة يُذلّه، فيحاول التعويض عما يشعر به من نقص بالكرامة أو الاحترام الذاتي بفائض مصطنع من التبجّح بتفوق ما أمام زبائن كباريه، مقهى، أو في بيته، عن طريق تضخيم لسلطته كوالد، هذا يحدث لكل موظف لا تؤكد وظيفته شعوره بكرامته، «وسط العمل» أو وسط الحياة، فهما يمثلان مفهومين مختلفين ولكن الإنسان الذي ينتقل من الواحد إلى الآخر هو الفرد نفسه. فهو في المساء ما صنعه في النهار. إن كبت الشعور الذي يعانيه أثناء عمله يزيد من رغبة الموظف أو العامل في التفتيش خارج عمله عن إرضاء وإشباع الرغبات والشهوات المكبوتة في ممارسة هذا العمل. لهذا نجد حالياً، مثلاً، أن العمال والموظفين الصغار، وخصوصاً العمال، هم في طليعة الذين يعبرون عن التزمّت العنصري في الغرب. ففي هذا التزمّت يبرّر العامل أو الموظف ذاته ويقنعها بقيمة ذاتية. ففي هذا الترقُّبُ الذي يوجهه إلى الرجل الأسود، أو إلى جنس آخر يعزز هوِيّته ذاتها، تلك الهوية التي لا يشعر، في الواقع، باعتزاز بها.

هذه «العقدة» تمثل ظاهرة عامة في وضعنا الإنساني والاجتماعي، وقد كُتب حولها الكثير في العلوم الاجتماعية الحديثة. هذه الحقيقة كانت من أهم النتائج التي توصلت إليها السيكولوجيا الحديثة. إننا نعرف مع «إمانويل كَنْت» بأنه يوجد حتى في بؤس أحسن الأصدقاء شيء لا يُزعج. أوليست النّفس أمّارة بالسوء؟ أوليسَ الإنسان دائماً ـ تقريباً ـ مستعداً للإساءة إلى كل شخص، أو

لسوء استخدام كل شيء، وإن كان غالباً بطريقة مهذبة، وذلك بسبب لذة في رفع الذات أو كمناسبة للتبجح والمفاخرة؟..

في أواخر القرن التاسع عشر كان الأغنياء، حديثي الثراء في محلة «توكسيدو بارك» في لندن، وكانوا لا يكتفون بإقامة سياج حول تلك المحلة، بل كانوا يستخدمون الحراس كي يمنعوا الذين لا يسكنون فيها من الاقتراب منها. فسلوك من هذا النوع هو أبعد ما يكون عن ذهنية لورد بريطاني أو ارستقراطي روسي في العهد القيصري أو نبيل فرنسي في النظام الملكي. فهؤلاء كانوا يعيشون في الريف بين فلاحيهم وفي صلة يومية معهم لأنهم كانوا لا يحتاجون إلى أي توكيد وتثبيت خارجي لتميزهم وتفوقهم.

لاحظ المراقبون الأجانب أيضاً في القرن التاسع عشر أن الأميركيين حساسون بشكل فريد لآراء الآخرين حولهم. هذا يعود إلى كونهم حديثي النعمة، إذ ليس وراءهم تقليد تاريخي عريق أو تقاليد اجتماعية عميقة الجذور تبرّر مركزهم ونعمتهم.

«إن ميلنا القومي إلى تمجيد المنافسة بدلاً من التعاون كفضيلة اجتماعية، وانشغالنا بأوليتنا ـ «بأننا أكبر وأعظم الأمم» ـ يوحي على الأرجح»، كما يكتب «ويليام فولبرايت» حول الأميركيين «بافتقارنا إلى الثقة بالنفس، فنفترض بالتالي أننا إن لم نكن الأولين فإننا نكون لا شيء، دون قيمة، محتقرين وبشكل نستحقه. إنني مقتنع بأن السبب الحقيقي في تبذير عشرين مليار دولار أو أكثر في الوصول إلى القمر أثناء الستينات كان خوفنا من إذلال هائل إن وصل الروس قبلنا»[1].

---

(١) Fulbright, William,: The Grippled Giant, Random House, 1972, p: 27.

في تعليق على حساسية الأميركيين حول النقد الذي يوجه إليهم، يكتب مونتاغو: « السيكولوجي لا يستطيع سوى التساؤل حول هذه الحساسية إن كانت تكشف، في الواقع، عن قلق عميق يدفع معظم الأميركيين إلى الرد بهذه الطريقة على النقد. عندما يكون الفرد مطمئناً إلى ذاته، فإن انتقاده يكون مقبولاً منه مهما كانت قيمته، ومع التقدير عادة. ولكن عندما يكون الفرد قلقاً حول ذاته فإنه لا يحتمل النقد وذلك لأنه يزيد من هذا القلق »[1].

في ملاحظة حول الحديث المستمر في أميركا حول دور الفرد وإمكاناته يكتب العالم النفسي الكبير، « رولو ماي »، ويقول: « إنني لا أستطيع أن أذكر وقتاً في العقود الأربعة الأخيرة شاهد ما نشاهده حالياً من كلام كثير حول إمكانات وكفاءات الفرد، يقترن، في الواقع، بثقة قليلة من قِبل الفرد بقدرته على إحداث أي تغيير نفسي أو سياسي. ويشكل هذا الكلام تعويضاً جزئياً، على الأقل، عن وعينا المزعج بخسارة هذه القدرة »[2].

إن « جون كينيدي » أعلن في خطبة شهيرة أثناء رئاسته في بداية الستينات: لا تَسَلْ ماذا يمكن لأميركا أن تعطيه لك، بل سلْ عما يمكنك إعطاؤه لأميركا، بالضبط وعندما أخذ الاتجاه ينعكس وأصبح الأميركي يتطلع إلى ما يمكن لأميركا أن تعطيه له، أخذ يتكلم عن حقوقه وليس عن واجباته.

هناك علاقة بين التعقيدات الذاتية التي يعانيها الفرد وبين معتقداته وتصوراته الخارجية، رغم أن الأولى لا تفسر الثانية. فإن كان « شاه إيران »، مثلاً، متعجرفاً يمجد الملكية ويحيطها بأبهة الملك والسلطة والعظمة بشكل

(١) Montagu, A,: op. cit, p: 198.

(٢) May, Rollo,: Power and Innocence. W.W. Norton, 1972, p: 21.

فريد، فذلك يعود بقدر ما، على الأقل، إلى كون والده كان من الفلاحين، وشبه أمّي.

كان « نيكسون » يؤكد أكثر من أي رئيس آخر على القانون، ولكنه كان أكثر من انحرف عن هذا القانون.

إنني أكتب هذه الكلمات أثناء الضجة المفتعلة التي أثارتها الحكومة الأميركية حول « فرقة اغتيال » مزعومة أرسلها القذّافي، في زعمها، لقتل « ريغن » وبعض كبار أعضاء الإدارة الاميركية. في الملاحظات العديدة المهينة والمملة التي كان هؤلاء يردّدونها حول العقيد معمّر القذافي، كان تعليق « كارتر »، الرئيس السابق، أشدها بذاءة. فالسبب يعود بقدر كبير، كما يبدو لي، إلى علاقة أخيه الودية السابقة بليبيا التي أساءت إليه أثناء رئاسته، وإلى قرض بشروط سهلة كان قد حصل عليه من بنك أثناء الانتخابات وانكشف أمره فيما بعد. وكان البنك على علاقة بليبيا. تلك البذاءة كانت وسيلته لتبرئة نفسه من شعور « مهين » بسبب تلك العلاقة وهذا القرض اللذين كانا يثيران الشك فيه.

كان النواب الشباب الجدد في الكونغرس أشد تطرفاً من غيرهم في التهجم على القذافي، وكأن التهجم يشكل طريقهم في تحقيق شرعية دستورية ووطنية لأنفسهم، شرعية لا تتوفر لهم كما تتوفر للآخرين الذين كانوا أعضاء في الكونغرس لمدة طويلة.

كان أبناء المهاجرين إلى الولايات المتحدة - الجيل الثاني - يعبرون عن رغبة قوية في التدليل على « أميركيتهم »، وبالتالي كانوا يمارسون شعوراً قومياً متطرفاً بالضبط لأنهم لم يكونوا قد اندمجوا تماماً في الأمة الجديدة. هذه الأجيال كانت أكثر الناس تزمُّتاً وطنياً، وكأنها تريد أن تبرهن لنفسها بهذا

التزمّت أنها جزء من المجتمع الأميركي، مقبولة منه.

قصة اللاجىء إلى بريطانيا من أوروبا الوسطى تمثل بوضوح على هذا القانون النفسي. هذا اللاجىء واجه صعوبات كبيرة في الحصول على الجنسية البريطانية. ولكن بعد بضع سنوات استطاع خلالها التغلب على عثرات عديدة، فتحقق له اليوم العيد واستلم الوثيقة التي كان يعمل للحصول عليها. ولكنه عند استلامها انفجر باكياً بشدة، عند ذلك حاول محاميه وأصحابه وأفراد عائلته التخفيف عنه وتعزيته، فقالوا له، «كل شيء أصبح كما تريد، وقد انتهت مشاكلك، ليس هناك الآن ما يقلق». ولكن البريطاني الجديد رفع رأسه وهو لا يزال يبكي وقال «نعم، نعم ولكن لماذا خسرنا الهند»!..

و«فريدريك أنجلز» هزىء بكلمات ساخرة حادة من تفرنس ألمان الألزاس وبيّن بشكل ساخر أن هؤلاء ينكرون جذورهم الالمانية ويحاولون تجاهلها عن طريق هذا التفرنس المتزمت[١].

«ينطوي دم الكثيرين في عروق أهم دعاة سياسة التمييز العنصري في جنوبي إفريقيا على «دم» محلي.. أي إفريقي كما دل على ذلك خبراء علم الأنساب في الجمهورية»[٢].

الكثير من بلدان العالم الثالث الفقيرة تُسرف في تبذير الأموال في أبنية حكومية هائلة التكاليف بدلاً من تسخير هذه الأموال في التنمية أو التعليم.

إن «تورجينيف» كتب مرة عن كذاب عجوز أعطى هذه النصيحة: «عندما تصنع شيئاً سيئاً نبّه بصوت عالٍ أكثر من أي واحد آخر إلى قذارة

---

(١) Engels, F,: The Role of Force In History, International publishers, 1968, p: 87.

(٢) Worsley, Peter,: The Third World, Weiden feld Goldbacks, 1967, p: 37.

هذا الشيء. عندما تسرق الخزينة نبه بصوت أعلى من أي واحد آخر إلى عار هذا الاختلاس».

إننا نسمع ضجيجاً كبيراً حول شعبية القائد عندما ينال جزءاً يسيراً من الشعبية، وحول سلطته عندما يمارس سلطة قسرية أو قدراً محدوداً منها.

في كتاب «حدود اليسار الثوري: تحديد عام» نبهنا إلى وجود ظاهرة عامة كانت ترافق التجارب الثورية، وهي وجود يسار تبشيري أو «طفولي» كان يقف دائماً إلى يسار اليسار الثوري الفعّال الذي كان يصنع الثورة والتاريخ، وأنه كان يعتمد المبالغات والتطرف تماماً، لأنه عاجز عن صنع الثورة والتاريخ. فالثوريون الذين يخسرون علاقتهم بالجماهير، وبالتاريخ كما يصنع نفسه، يخسرون مقومات التفوق الصحيح، شرعيّته ومبرّراته، فيلجأون إلى المظاهر الخارجية من مزايدات ومهاترات وشتائم يبررون بها وجودهم وتفوقهم المزعوم، بقدر ما يزيد فشل العناصر الثورية بقدر ما يزيد، في الواقع، تطرفهم، فيلجأون إلى الأعمال الإرهابية في ذاتها كمنفذ لطاقاتهم ومشاعرهم المكبوتة. وحماس هذا اليسار العارم الحاد اللفظي يعبر عن ضعفه في الحاضر.

إن «كروسلاند» يكتب بأن تمسُّك الاشتراكيين من الطبقة الوسطى بفلسفة الصراع الطبقي البروليتارية في أوضاع لم تعد مؤاتية لهذا الصراع في بريطانيا، ورفضهم الحاد للانحرافية (Revisionism) يعودان ليس فقط إلى الطمأنينة النفسية التي يحتاجونها في الاحتفاظ بهذه النظرة التقليدية، بل إلى خلفيتهم الطبقية كجزء من الطبقة الوسطى، التي تدعوهم «بأن يكونوا ملكيين أكثر من الملك»، بأن يكونوا تقليديين ومذهبيّين في نضالهم كي يكونوا مقبولين كرفاق جيدين، ويكسبون استحسان العمال، ويشعرون بأنهم ينتمون حقاً لحزبهم. ثمّ يضيف: «إن السياسة تدل كالدين أن أكثر الولاء تعصباً للمذهب

يوجد عادة بين المهتدين الجدد »[1] .

بين « ألغاز » التاريخ السوفياتي نجد أن الاتجاه إلى إحياء الشرعية وسيادة القانون حدث عندما كانت حركة التطهير في الثلاثينات قد بلغت ذروتها، وستالين كان المسؤول عن الاثنين.

المعروف عن لينين، كما لاحظ بعض المؤرخين أنه كان، عند المقارنة مع ستالين، ضيّق الصدر ومترفعاً، مع زائر رأسمالي ومع التقدميين ورجالات أحزاب العمال من الغرب، وذلك لأنه كان حساساً بجذوره الطبقية البورجوازية. أما ستالين (ابن السكاف) فلم يكن يحتاج إلى تدليل على صدق مشاعره الطبقية البروليتارية، ولهذا كان يتميز بلطف فاتن مع هؤلاء الزوار.

إن « ألكسي »، الطالب السوفياتي في قصة جان كاريو: « موسكو ليست مكة لي »، يقول « كثيرون من سكان موسكو شقوا طريقهم حديثاً إلى المدينة... إنك تسمعهم يتحدثون عن رفاقهم الفلاحين « كحيوانات قذرة » و« غير مثقفة »، ولكن هذا يعكس فقط قرابتهم للناس الذين يسلطون عليهم اتهامهم »[2] .

إن حدة الهجوم الذي قام به خروشوف ورفاقه ضد جرائم ستالين والستالينية يعود بدرجة كبيرة إلى مشاركتهم بها ومسؤوليتهم عنها، لقد أرادوا بهذه الحدة تبرئة أنفسهم وتبرير قيادتهم في وضع جديد أصبح لا يحتاج إلى الستالينية، ففي كل فقرة أو عنصر اتهامي، نجد اختياراً واضحاً للوقائع يعمل على تحويل الدليل ضد ستالين، وليس ضد الجناح الستاليني الذي ساد الحزب.

---

(١) Grosland, C.A.R., The Future of Socialism, schocken Books, 1967, p: 62.

(٢) Carew,Jean: Moscow is not ny mecaa, secker and Warbery, 1964, p: 90.

هذه الأمثلة كافية في التمثيل على هذه الظاهرة بشكل عام وفي إطار المجال الضيّق الذي يسمح به موضوعنا.

إن تجربة الغزو الأجنبي، والاستعمار التركي، ومن ثم البريطاني والفرنسي، والاحتلال الأميركي ـ الصهيوني لفلسطين وما تبعه من هزائم، تميّزت بأهميّة خاصّة من هذه الناحية، فأضافت إلى الأسباب العامة سبباً خاصاً في تغذية وتوسيع «عقدة النقص» بين العرب. فالأسباب العامة وجدت تقوية وتعزيزاً لها في هذه التجربة أو بالأحرى التجارب الاستعمارية المريرة. إن هوية أمة ذات تاريخ طويل وإنجاز حضاري رائع كالأمة العربية لا يمكن أن تُدرَك دون تقدير صحيح لهذه التجارب ودورها في إفراز التعقيدات النفسية التي تتشعّب من عقدة النقص، هذه العقدة كانت أكثر بروزاً وأثراً في ظل الاحتلال الفرنسي والبريطاني، ومن ثم الأميركي ـ الصهيوني مما كانت عليه في ظل الاحتلال التركي. فالأتراك كانوا يغلّفون سيطرتهم بالرابطة الدينية (حتى عام ١٩٠٨)، وكان يمكن للعرب «تجنب» مواجهة هذه السيطرة أو الاعتراف بها في ظل نظام سياسي يقوم على هذه الرابطة. ثم ان الأتراك لم يحملوا معهم ثقافة عليا جديدة تكشف بوضوح عن تخلف العرب ومجاراتهم للتاريخ.

من ناحية أخرى فإن المرحلة الانتقالية التي يمر فيها المجتمع العربي تزيد من شدة هذه الظاهرة وانتشارها لأنها تخلق، كما شرحنا، الإنسان الانتقالي الذي يتميّز بتمزّق الهوية.

إن العدوانية الحادة التي كانت تعبر عنها القطاعات المقاومة للارتباط بالقاهرة الناصرية تعبر إذن ـ في ضوء الملاحظات السابقة، وكما يقول أي محلل نفسي ـ عن قلقها وخوفها من التيّار الناصري. هذه القطاعات والجماعات كانت كلها قد دخلت الواقع الثوري الحيّ، وانتقلت الى الشعب والتاريخ في ظل هذا

التيار الذي ساد هذا الواقع، وكان يعبر عن إرادة الشعب والتاريخ في مرحلة معينة. لهذا يمكن القول: إنها كانت تجمعات تقوم على «الاستهلاك» وليس على «الإنتاج».

إنَّ التزمُّت الكبير الذي يقطر حقداً على عبدالناصر بشكل خاص ـ في الوقت نفسه الذي كانت تحاول أميركا كل جهد يمكنها، وإسرائيل كل حيلة ومؤامرة، على الإطاحة به ـ كان، على الأرجح، أداة في إسكات ما كانوا يعانونه باطنياً ووجدانياً من قلق أو شكوك غير واعية في صحة مواقفهم. فالمواقف الخاطئة السابقة والمواقف الجديدة التي ينادون بها وهم ليسوا على قناعة أكيدة منها، كانت تكمن وراء الكثير من الظواهر الطفولية في سلوكهم، وكذلك الاتهامات البذيئة والصبيانية، القسوة الجلفة والمزايدات الشعائرية الهائجة كانت قناعاً لما يشعرون به من نقص، ومن خوف.

هؤلاء كانوا يعبّرون عن اعتداد ذاتي غير اعتيادي في كفاءتهم ودورهم السياسي. ولكن من ناحية واقعية، في الممارسة التي تشكل القياس الأساسي لذلك، كان أثرهم ضعيفاً، بَلْ سلبياً، لأن الأحداث كانت تكشف مع الوقت أن مواقفهم كانت جزءاً لا واعياً على الأقل من الثورة المضادة، لأن النتائج التي كانت تترتب عليها كانت تكرس التجزئة والإقليمية ولا تدفع المقاصد الثورية خطوة واحدة إلى الأمام. هذه النتائج أصبحت لا تحتاج إلى أي دليل أو حتى الى الإشارة إليها الآن. فبعد وفاة عبدالناصر ورجوع مصر عن الناصرية أي عن دور مصر كقاعدة للعمل الوحدوي الثوري، لم تحدث ثورة واحدة في الوطن العربي، بل لم تحدث أية خطوة ثورية واحدة تدفع الثورة إلى الأمام، ولم تحدث محاولة وحدوية جدية واحدة. فالثورة كانت تنحسر والإقليمية كانت تؤكد ذاتها باستمرار، والظلام الرجعي كان ينتشر دون انقطاع ويلف الوطن العربي.

إنّ الاعتداد الذاتي المضخّم، والذي بلغ في بعض الحالات حالة مَرَضية، هو الذي كان يميز تلك العدوانية الحادة ضد عبدالناصر والقاهرة الناصرية، وذلك رغم ممارسة ثورية غير موجودة، كان يعكس شعوراً، قد يكون غير واعٍ، بعجز ذاتي يعوّض عن ذاته في شكل مزايدات وشتائم. وراء ذلك الاستعلاء «الثوري»، ومزاعم هؤلاء بأنهم أكثر ثورية من الآخرين، والدعوة بأن المستقبل العربي في يدهم، يكمن الشعور بفقدان هوية واضحة، وهو شعور يسبب القلق والتوتر نتيجة لذلك.

عندما تكون الهوية متقلقلة أو متداعية فإننا نحاول ترسيخها بصورة الجماعة التي نعارضها، فنشدّد على الفوارق التي تفصلنا عنها، وعلى شرورها ومساوئها، كي يكون التناقض معها واضحاً وبسيطاً. هويّة كهذه تحاول إعطاء ذاتها الشرعية السياسية أو الشرعية الثورية عن طريق الحقد المركز على الصورة التي تقيمها كضد أو نقيض لها.

بما أن هذه العدوانية الهوجاء كانت تنزع عن القاهرة الناصرية كل سمة ثورية وعن عبدالناصر كل صفة قيادية وحتى وطنية في بعض الأحيان، كان عليها تبرئة نفسها من الارتباط السابق بها. ففي هذه العدوانية التي كانت تبالغ بالاتهام والضغينة والحقد والمزايدة، كانت تلك التجمعات المقاومة للارتباط تتجه في الواقع إلى الذات السابقة تريد نقضها، وتحاول التدليل للآخرين ولنفسها بأنها أصبحت متحررة منها. كثيرون من المفكرين أشاروا إلى هذه الظاهرة السيكولوجية في أوضاع مختلفة. فالشخص الذي يتمرد على جماعته السابقة يحاول أن يسير في طريق مزدوج الاتجاه. فهو من ناحية عامة يجد جماعة جديدة يعطيها ولاءه، ويحاول، من ناحية أخرى، أن يتحرر من جاذبية الجماعة الأولى ويبرهن لنفسه وللآخرين أن صلته بها قد زالت، ليس فقط شكلياً بل

نفسياً وفكرياً . إن الحقد المركز على الجماعة الأولى يكون أداة رئيسية في تحقيق هذا ، وفي الخروج من حالة الانبهام التي يعانيها .

المنشق عن حركة ، أو مذهبٍ ما ، وخصوصاً عندما لا يستطيع تجاوزهما إلى صعيد أعلى ، يشكل خطراً أكبر وبلبلة أكثر حدة من أعداء الحركة والمذهب ، وذلك لأنه يستمر في الانشقاق بإعلانه عن ولائه للمذهب ولكن بطريقة أخرى . هذا الانشقاق يهدد بتمزيق الثورة وبعثرة قواها من الداخل ويتقاسم مع الثورة قوى تتناقض معها ، وكان من الواجب أن تتجه معها في عمل موحد ضد العدو من الخارج .

٣ ـ إن حبّ السلطة كان أحد الأسباب القوية التي أدت إلى معارضة الارتباط بالقاهرة في المرحلة الناصرية ، وهو لا يزال أحد الأسباب المهمة في استمرار التجزئة وتغذية الإقليمية .

عندما نتتبّع المؤثرات السياسية في التاريخ بشكل عام نكتشف ـ دون أي شك ـ أن حب السلطة أو إرادة التسلط كانت ولا تزال من أقوى الدوافع في السلوك السياسي وما ينتج عنه من تحولات سياسية، والتاريخ ليس نسيجاً تنسجه أيدٍ بريئة . فبين الأسباب التي تفسد الناس تشكّل السلطةُ عنصراً أساسياً ، ولكنّ قدرتها على الإفساد ترتبط بالمناخ السياسي الذي يحيط ممارستها . إن عبارة لورد « أكتون » الكلاسيكية « إن السلطة تميل إلى إفساد صاحبها ، وإن السلطة المطلقة تُفسِد بشكل مطلق » ، هي دون شك عبارة صحيحة ولكـن إلى حد ما ، وليس بشكل مطلق . فصحتها ترتبط بالأوضاع التي تُمارس فيها .

بما أن حب السلطة يمارس هذا الحافز الكبير ، فإنه يمكن القول : إن فقدان أية سلطة يفسد هو الآخر إفساداً كبيراً . لهذا لاحظ بعض المفكرين أن نقيض عبارة لورد أكتون قد يكون هو الآخر صحيحاً ، أي قليل من السلطة يميل إلى

الإفساد، وفقدانٌ مطلق للسلطة يُفسد بشكل مطلق. إن « أدمون يورك » كتب، في الواقع، منذ مدة طويلة « أن ليس من شيء يتحول إلى الاستبداد والظلم أكثر من حكومة ضعيفة ». هذا صحيح أيضاً ولكن في أوضاع معينة، ولهذا لا يصح التعميم غير المحدود.

إننا لا نريد أن نخوض هنا في تحديد هذه الأوضاع من الزاوية الأولى، أو من الزاوية الثانية، لأنها تخرج عن نطاق هذه الدراسة. ولكن مما لا شك فيه أن الموضوع الذي نعالجه هنا يوفر لنا مثلاً بارزاً عنها. فعندما تنشد جماعة ما ـ طبقة، حركة، حزب، حكومة، الخ. ـ مقاصد لا تستطيع تحقيقها، أو ترى أن الأوضاع التي تحيط بها تخاصمها جذرياً ولا تتجاوب معها إلى حد أدنى على الأقل في تحقيق هذه المقاصد، أي تجعل سلطتها محدودة ضعيفة بشكل بارز في التأثير بهذه الأوضاع بشكل يخدم هذه المقاصد، فإن هذه الجماعة تصبح فاسدة.

إن مقاومة الارتباط بالقاهرة الناصريّة كانت هذا النوع نفسه من السلطة، ولهذا أفسدت سياسياً الذين عبّروا عنها. وكذلك الطموح إلى السلطة وممارستها يقود إلى فساد كبير في أوضاع كهذه، فهو يفرز فساداً مماثلاً عندما نبغيه في ذاته أو عندما لا يكون انعكاساً لانتماء ثوري نقيّ، أو انتماءً يسود كليّاً وبشكل جامع مشاعر الفرد الواعية واللاواعية.

« إن من طبيعة الطموح الى السلطة السياسية أن تجعل الذين يريدونها غير مترددين في استخدام أية وسيلة تضمن النجاح، حتى وإن كان النجاح يعني الخيانة، والكذب، والمكر الحقير، والخداع المراوغ. إن القاعدة القائلة بأن الغاية تبرر الواسطة كانت دائماً مادة الإيمان الأولى في سياسات السلطة كافة[1].

---

(١) Rocker, Rudolf,: Nationalism and Culture Covici, friede, publishers,1937,p: 73.

قد يكون الكاتب مبالغاً، ولكن مما لا شك فيه أن هذا الوصف ينطبق بشكل تام وكليّ على واقع السلطة، وخصوصاً في الأوضاع التي أشرنا إليها.

في مقدمة الجزء الأول من كتاب «الرأسمال» كتب «ماركس» أن المنفعة الشخصية، وما يأتي معها من طمع في السلطة وعطش لها، تشكل ميلاً إنسانياً قوياً. «فشراسة المنفعة الشخصيّة تمثّل أعنف، وأحقر، وأخبث المشاعر التي تكمن في صدر الإنسان».

في دراسته الكلاسيكية حول الأحزاب الاشتراكية واتحادات العمال، وجد «روبرت مايكلز» «أن الإنقسام في الأحزاب السياسية هو دائماً ـ على الرغم من تبريره بضرورات موضوعية ـ من عمل القادة»[1]. ومن بين النتائج التي خلص إليها أيضاً، نجد أن الأشخاص الذين ينالون مراكز قيادية، يتميزون في بداية الأمر بالغيرية، وبشعور يرى في خدمة الجماهير واجباً. ولكن بعد وصولهم إلى السلطة، إلى مراكزهم وممارسة أدوارهم القيادية، يعاني هؤلاء القادة «تحولاً نفسياً» إذ يصبح الحفاظ على مراكزهم القيادية أهم من تحقيق مقاصد التنظيم أو الحركة التي وصلوا باسمها إلى هذه المراكز.

إن الممارسة السياسية ـ أو أية ممارسة أخرى ـ تكشف باستمرار عن احتمال انحراف الحافز الأول تحت تأثير النشاط الذي ينتج عن هذا الحافز نفسه. عندما تعمل حوافز ذات طبيعة مختلفة أو متناقضة، كما نرى مثلاً، في كل حركة سياسية، يمكن فيما بعد أن ينتقل مركز الثقل في الحوافز من طرف سيكولوجي إلى آخر. وما يسهّل هذا التحول هو أنه لا ينكشف عادة للإدراك الواعي، لأنّه يحدث أصلاً في أعماق اللاوعي. لهذا يمكن للفرد أو الجماعة التي تعانيه أن

(١) Michels Robert, Political parties, hearst's International library, 1915, pp. 150-151.

تبقى أمينة لأشكال تفكيرها بينما هي تتحول في الواقع إلى جماعة أخرى في الصعيد الأعمق الذي تقوم فيه أحكامها الشعورية العفوية. في انتقال من هذا النوع تتحقق المأساة الفردية الباطنية كما نجد في حياة الكثيرين من القادة والقيادات. إن حياة « نابليون »، مثلاً، تعطينا مثالاً على ذلك. فنتيجة نجاحه الباهر، ـ بالإضافة إلى الخداع الذي عبّرت عنه حاشيته ـ هي التي حولت الشاب الثوري المتحمّس إلى مستبد. هذا التحول الذي قاده من حوافز طرف إلى حوافز طرف آخر يناقضه كان تدريجياً وتابع خطاً غير متقطع. ولكن في السيكولوجيا لا يوجد خط مستقيم. إن تطوراً من هذا النوع يعبر عن خط مقوَّس يتميز باتجاه ينطوي عليه المحرك الأول.

في تحول من هذا النوع، كل عمل جديد يبدو بالنسبة للوعي على علاقة متجاوبة مع القصد الذي رافق المحرك الأول. ولكن بما أن استخدام الوسيلة هو الذي يؤثر بعد ذلك على المشاعر ويحولها، فإن سلسلة الوسائل تصبح سريعاً سلسلة مقاصد. إن الأحزاب، والثـورات، والسلطـات العـامـة، والقيـادات السياسية، تخضع أيضاً ـ من هذه الزاوية ـ إلى المصير نفسه كالأفراد. فهي الأخرى تمر بمرحلة أولى يسود فيها الباعثُ المثاليُّ المقاصدَ التي تبغيها. ومرحلة ثانية، حيث الرغبة في تحقيق المقاصد تميل قليلاً قليلاً إلى البواعث التي تقترن بالوسائل التي تستخدمها وتتعزّز بها. ومرحلة ثالثة، حيث تصبح هذه البواعث الأخيرة الحافز الحقيقي على العمل، وتتحول المقاصد الأولى رغم استمرارها إلى وهم فكري.

الناس يتحمسون، كما يكتب « دي مان »، لمقال سياسي أو اجتماعي، ولكن كي يحققوا ذلك فإنّهم يحتاجون إلى السلطة كأداة تحقيق. ولكن ممارسة السلطة التي تُعتبر في البداية كوسيلة صرفة تثير حوافز خاصة بإرادة القوة أو السلطة،

وبقدر ما يحققون ويمارسون السلطة بقدر ما يحاولون بالتالي المحافظة عليها وتوسيعها . إن القصد الأول الذي كانوا يريدون السلطة بسببه يصبح نهائياً أداة فقط في الإشارة إلى الكيفية التي تحولت فيها إرادة السلطة من أداة إلى غاية[1] .

أقام « توماس هوبز » فلسفته السياسية في الفرضية القائلة : إن الباعث الأساسي للطبيعة الإنسانية هو رغبة دائمة قلقة في السلطة . إنه حوّل جميع المشاعر الأخرى ، كالرغبة في الثروة ، في المعرفة ، في الشرف ، إلى هذه الرغبة الأساسية . و« برتراند راتسل » وجد أن الرغبة في السلطة تمثل في الحياة السياسية والاجتماعية قانوناً عاماً يماثل في شموله قانون الجاذبية في الفيزياء .

إن ممارسة السلطة تعني تجربة شعورية تأخذ في بعض الأحيان شكلاً حاداً ، وهي قد تتحول إلى تجربة طاغية تمزق صاحبها خصوصاً عندما يتمّ استلامها فجأة وتأخذ ممارستها درجة عليا من التركيز . فإن كانت هذه السلطة كبيرة فإنها قد تجرده ، خطوة خطوة ، من بنية حياته نفسها .

إن الرئيس الأميركي « ودرو ويلسن » ذكر مرة أنه عندما كان يعيّن شخصاً في منصب ما ، فإنه كان لا يعرف إن كان هذا الشخص سينمو ويتطور أم سينتفخ . ورئيس آخر قال : إنه عندما كان يعين شخصاً كقاضٍ مثلاً ، فإنه كان لا يعرف إن كان رأسه هو الذي يتطور ويتسع أم ردفاه .

إن ممارسة السلطة تعزل صاحبها رويداً رويداً عن الواقع نفسه وليس فقط عن المقاصد الأولى التي رافقت الوصول اليها . فمن أهم الأسباب التي تفسّر ذلك ـ وكيف أن أحزاباً وجماعات مختلفة تتقاتل وتتخاصم بحدّة رغم ولائها لمقاصد واحدة ـ نجد رغبة قياداتها في التمتع

---

(١) DeMan, Henri,: Au dela du Marxisme Editions au seuil, 1974, pp: 245-246.

بامتيازات خاصة أو في الاحتفاظ بهذه الامتيازات .فالتركيز على هذا الانشغال بهذه الامتيازات يحوّل تدريجياً هذه القيادات من الخارج إلى الداخل، أي إلى علاقة المنافسة ذاتها، وبعد درجة معينة من الانطواء عليها تعجز هذه القيادات عن رؤية الواقع السياسي الاجتماعي نفسه.

تعني السلطة الثورية ـ بعد الاستيلاء على الدولة ـ قراراتٍ يجب أن تُتخذ، مهامَّ يجب أن تنفّذ، أدواراً يجب أن توزع، مراكزَ نفوذ يجب أن تُملأ. إنها، بكلمة أخرى، تعني تحديد من يمارس ومن لا يمارس مسؤوليات السلطة، من يشغل ومن لا يشغل المراتب الأساسية، من يكافأ ومن لا يكافأ، الخ.. ولكن بما أن هذه المراكز والمسؤوليات محدودة لا يمكن توفيرها لكل من يطمع فيها يصبح من الضروري اختيار البعض لها وإهمال البعض الآخر. ولكن بما أن هذه المراكز والمسؤوليات والمكافآت تختلف أهمية، من ناحية أخرى، فإن الكثيرين من الذين يتمّ اختيارهم لها لا يكونون راضين لأنهم لا يجدون أنفسهم حيث يريدون ويرغبون. وهذا يؤدي إلى شعور من الخيبة لا يلبث أن يتحول عند كثيرين منهم إلى شعور بالضغينة ضد القيادة المسؤولة، وإلى عداء لها .ولكن بما أنهم لا يستطيعون الكشف عن النوايا والمشاعر الحقيقية التي قادتهم إلى مواقف المعارضة أو الخصومة التي قد ينتهون بها، فإنهم يعطون هذه الأخيرة تبريرات إيديولوجية تؤمن لها ما تحتاجه من عقلنة وشرعية. هذه المشكلة تفرض ذاتها بشكل خاص بعد الاستيلاء على السلطة، لأن الحركة وقياداتها تركّز قبل ذلك على هذا الاستيلاء وتتّحد في المعركة التي يفرضها الصراع لأجل السلطة. ولكن بعد تحقيق هذا القصد، يصبح من الواضح أن ليس هناك من مكان لجميع هذه القيادات أو القادة، وأنه يمكن فقط لبعضهم أن يشغلوا المراكز والمناصب العليا، بينما يجب على الآخرين البقاء خارج هذه المراكز والمناصب، بل خارج ممارسة السلطة نفسها، كما كانوا أثناء الصراع لأجلها. هؤلاء الذين

يبقون في الخارج، أو أولئك، الذين يتسلّمون مراكز يرون أنها دون كفاءتهم ومكانتهم، يحاولون عادة فيما بعد استغلال كل فرصة، كل خطأ، كل إمكانية ممكنة في الوصول إلى ما يرونه حقاً لهم في السلطة وإن كان على حساب الثورة ومقاصدها.

ومما يزيد من حدة هذا التنافس حول السلطة، هو أن موارد الثروة والنفوذ الاجتماعي في المجتمع المتخلف أو الانتقالي تكون محدودة بسبب تركيبه الزراعي، ولهذا فإن السياسة تصبح مسرح صراع سياسي في الوصول إلى ما يتوفر منها. فدون التعدد الكبير في المؤسسات الصناعية، والعلمية، والثقافية، والفنية، والنقابات الكبيرة، والهيئات المهنية، والاختصاص الذي لا يقع تحت حصر، وأنظمة الدولة الحديثة، والمركبات البيروقراطية التي يفرزها المجتمع الحديث، الخ.. فإن المراكز التي تسمح بممارسة السلطة، التمتع بالنفوذ والوجاهة، تكون قليلة في المجتمع الزراعي. لهذا فإن السياسة تكون تقريباً الطريق المهمة الوحيدة المفتوحة أمام أبناء الفلاحين والعمال والطبقات الوسطى في الوصول إلى موارد الثروة والنفوذ.

إن الفئة القيادية التي تمارس السلطة الثورية تواجه - بصرف النظر عن الطبقة التي تمثلها - مشاكل وقضايا وتناقضات تميزها عن الذين يشاركونها في المقاصد والآمال نفسها، ولكن دون مشاركتها في المسؤولية العملية نفسها التي تتفرع من ممارسة السلطة. فهذه المسؤولية العملية تفرض عملية (Process) نفسية مختلفة.

لكي تكون الحركة الثورية قوية تكشف عن فاعلية ثورية، يجب أن يكون قادتها قادرين على ممارسة سلطة قوية، ولكن هؤلاء لا يستطيعون ممارسة هذه السلطة إن كان عددهم كبيراً، وخصوصاً إن كان العدد متناقضاً في تحديد

سياسة السلطة، وهم يكونون أقل سلطة إن أضيف إلى هذا الضعف العددي ضعف آخر يتمثّل في عرضيّة دورهم القيادي التي قد ترجع لأسباب عديدة، منها مثلاً أوضاع موضوعية لا تنفتح كثيراً لمقاصد الثورة، ولا توحي بالتالي باستمرارية دورهم وثبات قيادتهم. عندئذ يحاولون بشتى الوسائل تمديد هذه القيادة إلى أبعد مدى ووقت ممكن، فينشغلون بتحقيق إطالة عمرها عن كل شيء آخر. فالأوضاع الموضوعية التي يعملون فيها والتي قد توحي لهم بأن دورهم القيادي دور عابر، تدفعهم إلى هذا الانشغال رغم نوايا ومقاصد ثورية صادقة. في حالة من هذا النوع يعيش هؤلاء القادة بشكل « آني »، أي من فترة إلى أخرى، دون أفق بعيد يحدّد ويقرر عملهم اليومي ويقيسه، فيحاولون بكل ما يمكنهم من طاقة أن يتجنبوا القرارات والأعمال التي تهدّد هذا الاستمرار، ويعجزون عن القيام بأعمال بعيدة المرمى.

إن السلطة، وخصوصاً عندما تكون ـ أو يفترض بها أن تكون ـ ثورية، تجد شرعيتها وحيويتها ذاتها في إحداث تغييرات معينة نحو مقاصد ثورية معينة. فهي أداة في إحداث هذا النوع من التغييرات والتحولات. ولكن عندما تمتنع عليها هذه الأخيرة بسبب أوضاع موضوعية معينة فتجعلها عاجزة عن ممارسة ذاتها في هذا الصعيد، فإنها تصل إلى طريق مسدود، والطريق المسدود يحولها إلى غاية في ذاتها، وتحوُّلها إلى غاية في ذاتها يجعلها نهباً للأهواء والنزوات الذاتية، وفريسة الوصولية والصراعات الشخصية. فالسلطة الثورية أداة في تعبئة طاقات وأوضاع معينة في خدمة مقاصد معينة، وهي عندما تعجز عن هذه التعبئة فإنها تدور على ذاتها في حلقة مفرغة، ودورانها في حلقة من هذا النوع يعني تفجيرها ضد ذاتها وانشغال القائمين بها بهذا الانفجار عن أي شيء آخر. والانقلابات التي كانت تتوالى في سوريا والعراق في الخمسينات والستينات تعطينا مثلاً واضحاً عن ذلك، وهي في الواقع ذات ميزة لا نجدها في

الانقلابات العسكرية في أميركا اللاتينية نفسها . إنها كانت تحدث في إطار من التكتلات الشخصية ، ولذلك كان كل انقلاب يمثل ظفر كتلة معينة على الكتل الاخرى ، ثم لا تلبث أن تخسر بعد وقت قصير السلطة لكتلة أخرى . فكل انقلاب كان ينطوي على نزاعات داخلية في الجيش بين بعض الوحدات ، ولكن ما أن كان الأمر يستقر حول قائد معين حتى نرى الجيش يفرز في داخله بذور صراع داخلي جديد . لهذا نرى أن الانقلابات العسكرية في الجيش كانت انقلابات داخلية في الجيش ، يناضل فيها الأخير ضد ذاته بدلاً من نضاله ضد حكومات أو أنظمة معينة . فالانقلابات العسكرية في أميركا اللاتينية نفسها لم تصل إلى هذا الدرك المخزي لأنها على الأقل تخاصم حكومات وليس ذاتها إلا قليلا وبشكل ثانوي .

هذا النوع من الانقلابات توقف في السبعينات وذلك لسببين رئيسيين ، أولهما أن البديل الوحدوي الثوري غير متوفر وذلك نتيجة وفاة عبدالناصر وخروج مصر - في الساداتية - عن الناصرية ، أي عن دورها الوحدوي الثوري . وثانيهما ، هو أن الانقلابين الاخيرين اللذين تحققا ، فهما اعتمدا الانتماءات التقليدية - الطائفية في أحدهما والقبلية في الآخر - كقاعدة لنواة سياسية تمارس السلطة . هذه الانتماءات لا تزال - كما شرحنا سابقاً - ذات جذور عميقة وأقوى من الانتماء القومي .

لا شك أن هناك أسباباً عديدة تدعو إلى اختلافات صحيحة حول الثورة أو الخط الثوري الذي يجب على الثورة أن تمارسه حول كيفية الوصول إلى السلطة : ممارستها ، التضحيات التي تحتاج إليها ، الوسائل التي يجب الاعتماد عليها ، تحويل مقاصد الحزب الثوري إلى مقاصد جماعية عامة ، طبيعة السياسة الخارجية ، الخ . . . هذه قضايا مهمة وتؤدي إلى اختلافات صحيحة ، ولكنها لا

تعني أن هذه الاختلافات لا تعبّر أصلاً عن نوازع وأهواء شخصية تجد فيها عقلنة لها، أو أنها يجب أن تؤدي إليها حتى وإن صحت المواقف والأصالة الثورية، فتفرز انشقاقات جذرية في صفوف الحركة الثورية. إنها قد تعني اتجاهات وأجنحة مختلفة في داخل الحزب والحركة، ولكنها لا تعني بالضرورة انشقاقات تجزّىء الحزب أو الحركة إلى أحزاب وحركات!.

من الصعب عادة التمييز بين صراع سياسي تحركه دوافع سياسية محضة، وآخر يتحرّك بأسباب عقائدية، ولكن رغم هذه الصعوبة فإنه من الممكن ـ في بعض الأحيان ـ تعيين أوضاع ومناسبات تسود فيها مشاكل السلطة السياسية إلى درجة تجعل من الواضح أن المناقشات النظرية والعقائدية هي فقط ستار لصراع سياسي بدائي حول السلطة. هذه الأوضاع هي بصورة عامة، ظهور هذه المناقشات دون مذهب ودون تصوّر إيديولوجي عام أو نظرية يمكن الرجوع إليها، واستمرار الصراع دون قدرة الحزب أو الحركة على تجاوزه في تنسيق عام، وتمحور الصراع حول جوانب ثانوية وجانبية، وتحول الحزب إلى كتل وتكتلات مختلفة متناقضة مشغولة ببعضها البعض عن العدو الواحد المشترك، وخروج الحزب عن حركة الواقع الموضوعي وعجزه عن التفاعل معها والاستجابة لها الخ... هذه الظواهر كانت واضحة في التجمعات التي قاومت الارتباط بمصر الناصرية.

إن الأسباب التي قدمتها هذه التجمعات في تبرير عدائها ومقاومتها للقاهرة الناصرية، لم تكن تعبّر عن ذلك النوع من الاختلاف الصحيح الذي يعكس مفاهيم ومواقف ثورية تتميز بالأصالة، أو بالأحرى الذي ينطلق من هذه المفاهيم والمواقف. هذه الأخيرة جاءت كقناع لعوامل أكثر عمقاً، عوامل شخصية في جوهرها وأساسها. فقادتها لم يجدوا ما يطمحون إليه من تكريم

ونفوذ ومسؤولية وأولوية في الوحدة. وكان الانقطاع عن العمل مع القاهرة ومقاومتها يعودان إلى أنفس موتورة، وإلى ضغينة شخصية ضد عبدالناصر بالذات الذي لم يقدمهم كما كانوا يرغبون وبالشكل الذي كانوا يطمحون إليه. أما الأسباب التي قدمها هؤلاء في المجموعات الثانية التي انقطعت عن الارتباط وأخذت تقاوم القاهرة بعد عام ١٩٦٧، فإنها وإن كانت ظاهرياً تعتمد قدراً من «العقلانية» لا يتوفر للمجموعات السابقة، فإنها هي الأخرى تدل على أن النوايا والانحرافات الذاتية والمطامح الشخصية هي التي كانت تكمن وراءها، وذلك لأن الأسباب التي رجعت إليها كانت تتهمها ـ وهي نفسها القائلة بها ـ ولا تعفيها من المسؤولية، كما وأنها كانت ترجع في اتهامها إلى الظواهر والجوانب نفسها التي كانت لمدة قصيرة خلت مدعاة ولائها للقاهرة وارتباطها بها. فما كان كبيراً وعظيماً وثورياً حتى عام ١٩٦٧، والقسم الأكبر من عام ١٩٦٨ أصبح فجأة، وبين ليلة وضحاها، يتميز بالضعف والانحراف والعجز في أواخر عام ١٩٦٨.

إن أثر الماضي والإمكانات والكفاءات المتوفرة، والاختلاف في المفاهيم الاستراتيجية والتكتيكية، ودور الأفكار والتصورات الإيديولوجية، وتفسير الأوضاع الطارئة بأشكال مختلفة... كل هذه الأمور وكثير غيرها قد تدخل في الانشقاقات الثورية وتلعب دورها فيها، ولكنها غير كافية في تفسير انشقاق الناصريين السابقين عن القاهرة الناصرية. فالأسباب الأساسية كانت أسباباً نفسيّة تتمثل في انحرافات ذاتية، وفي ضعف المادة الإنسانية، وفي ضحالة الذات الثورية، وهي فوق ذلك محرّضات أنانية، ودوافع انتهازية. هذه الظواهر كانت واضحة بشكل خاص في المجموعات الأولى التي رجعت عن الارتباط وابتدأت مقاومتها للقاهرة في نهاية الخمسينات وبداية الستينات. فالمجموعات الثانية التي رجعت عن هذا الارتباط بعد نكسة ١٩٦٧، ظنت كما

يبدو أن النكسة تعني إفلاس وهزيمة المرحلة الناصرية، فتحوّلت عن الارتباط باسم ثورة جديدة تتجاوزها بمرحلة جديدة. ولكن الإفلاس والهزيمة لم يحدثا، وبقيت القاهرة الناصرية الثورة الوحيدة التي يعترف بها الشعب العربي، وبقيت قيادة عبدالناصر القيادة الوحيدة التي ترتبط بها جماهير هذا الشعب عبر الوطن العربي، وبقي الواقع العربي كما يصنع نفسه في تلك المرحلة في إطار القاهرة وعبدالناصر، فكانت مقاومة هذه المجموعات تزداد حقداً وعدوانية مع بروز ووضوح هذا التفاعل والتجاوب المستمر بين الاثنين أو الطرفين.

٤ ـ المعارضة السياسية كتقليد يقيس الأصالة الثورية

المثقفون، ومعهم الجماهير، يكشفون باستمرار ـ في آسيا وأفريقيا ـ عن اتجاه أساسي في معارضة السلطة القائمة، وأسباب ذلك عديدة. ولكن عند ذكر هذه الأسباب لا يمكن إغفال الخلفيّة الاستعمارية كسبب أساسي. إنها تقليد نشأ واستمرَّ عندنا بقوة الاستمرار عبر المرحلة الاستعمارية ـ التركية ومن ثَمَّ الفرنسية والبريطانية ـ التي كانت تفرض مقاومة المستعمر والسلطات المحلية التي كانت تتعاون معه. فالوطنية كانت في تلك المرحلة المعارضة لهذه السلطات وأسيادها.

إن ممارسة سيئة فاسدة للسلطة ـ كما كان الوضع في المرحلة الاستعمارية ـ لا تضعف فقط الطاقة في إقامة سلطة سياسية صحيحة مسؤولة، بل تخلق مفهوماً سلبياً نحو السلطة يرتاب بها ويشك في نواياها، وينطلق من موقف الاتهام مهما أرادت هذه السلطة أن تكون أمينة لواجبها ودورها، وذلك لأن الماضي يخلق تقليداً عريقاً من الريبة وإساءة الظن بها كسلطة، ولأن الأجيال الجديدة تكون قد نشأت في هذا التقليد وفي أوضاع لا تجد فيها مقاييس عالية أو حسنة لممارسة السلطة. إنَّ في كل فترة تاريخية من حياة أمّة أو شعب يمكن تفسير نوع الحياة

السياسية السائدة بالرجوع إلى حدّ ما إلى الماضي وإلى التركة التي نتجت عنه.

إن أهم أشكال النضال السياسي التي عرفناها كان النضال ضد الاستعمار والاحتلال. فالعمل السياسي نشأ وتبلور في المعارضة. لهذا عندما لا نجد قصداً واضحاً صريحاً للمعارضة، نميل إلى التخبّط فكرياً وسياسياً، أو ندور في جو من اللامبالاة أو السكون. منذ بداية هذا القرن بشكل خاص كان النضال العربي نضالاً تحريرياً في مقاومة قوى وسلطات تستخدم الدولة ضد الشعب، وهذا التقليد السياسي الطويل والسلبي لم يساعدنا في إنماء النفسية والقواعد والميول الضرورية لممارسة السلطة أو لتغيير موقفنا منها عندما تغيرت نوعياً، فأصبحت سلطة وطنية وثورية بدلاً من أن تكون سلطة أجنبية واحتلالية.

في تلك المرحلة من النضال لأجل الاستقلال، كان يمكن للمواقف السياسية والفكرية أن تكون بسيطة وواضحة، لأن القصد الأول منها كان تعبئة الرأي العام ضد السلطة الاستعمارية. ذلك كان يسمح بأن تكون تبشيرية، أخلاقية شعائرية، وفرازيولوجية. ثم إن الذين كانوا يعبرون عنها، وعن المعارضة التي تقترن بها، لم يكونوا مسؤولين إلا بشكل محدود، وفي القليل النادر، عن تقديم وتنفيذ سياسة وبرامج عملية. ولكن طور ما بعد الاستقلال، طوّر البناء الاشتراكي والثوري والتخطيط السياسي والاقتصادي البعيد المدى بفرض مواقف سياسية وفكرية مؤهلات سياسية وفكرية - من نوع آخر، تكون مترابطة مع الواقع وإمكاناته، واعية لطاقاته، قادرة على التكيف معه، وعلى ضبطه وتوجيهه عبر مراحل ومستويات مختلفة يفرض كل منها مرونة معينة و اقف مختلفة.

كثير من المشاكل التي عانيناها ولا نزال، يعود إلى كون ممارسة السلطة كان منفصلاً عن المطامح القومية. هذه الثنائية أدّت إلى نفسية سياسية غير معتادة

على التسويات التي تفرضها مسؤولية السلطة مع الواقع والتاريخ، وأفرزت أجيالاً لا تأخذ بالاعتبار قدرة الدولة والحدود التي يجب أن تعمل فيها. إن ممارسة السلطة بعد التحرر من الاستعمار وتدمير النظام الإقطاعي في الكثير من الوطن العربي يعنيان واجبات ومسؤوليات جديدة تدور حول التصنيع والتنمية الاقتصادية والتحويل الاشتراكي والتثقيف الإيديولوجي الثوري، والوحدة العربية، الخ.. هذا يعني ذهنية ودوراً جديدين للعمل السياسي وللدولة، كشفت التجارب أنه من الصعب لأجيال وقيادات مرحلة ما بعد الاستقلال ممارستها، وذلك لأن مرحلة ما قبل الاستقلال لم تعدّها لذلك.

هذا التقليد في معارضة السلطة استمر إذن في عهد الاستقلال ولم يُعِدّ المثقفين لممارسة مسؤولة لها. فعندما لا يكون من الممكن الإسهام فيها، تكون المعارضة البديل الوحيد المتوفر لمن يرى في السياسة والعمل السياسي محوراً لوجوده.

هذه الظاهرة لا تقتصر على مجتمع دون آخر. بل تشكل ظاهرة عامة تبرز عندما تتماثل الأوضاع، أي في المجتمعات التي تخضع لسلطة غير مسؤولة وأوتوقراطية، خارجية كانت أم داخلية. في كلامه عن النظام القيصري في ألمانيا وخصوصاً في عهد بسمارك، كتب «ماكس فابر» أن أوتوقراطية هذا النظام كانت تشلّ المعارضة. فالمعارضة اللامسؤولة التي كانت تثيرها أوتوقراطية بسمارك والنظام في أوساط الأحزاب المعارضة، تجعل هذه الأخيرة غير قادرة على ممارسة سلطة فعَّالة مسؤولة، عندما تُتاح لها فرصة في الوصول إلى الحكم، أو على السلوك كمعارضة مسؤولة، تعمل تبعاً لقواعد الديمقراطية الصحيحة.

في المجتمعات الانتقالية - أي بلدان العالم الثالث وخصوصاً في آسيا

وأفريقيا ـ لا نجد حياة فكرية مستقلة بالمعنى الحديث لأن المثقفين يعطون العمل السياسي كل وقتهم وجهدهم والسياسة تصبح قاعدة وجودهم. لهذا تسود السياسة الصعيد الفكري وتحتكره كله تقريباً.

في وضع كهذا يتمحور على السياسة بهذا الشكل، يبرز عادة ميل قوي إلى الخلط بين الوقائع والرغبات، بين الواقع الموضوعي الذي نجابهه وبين القيم والمقاصد التي نتطلع إليها، فيضفي المثقفون على الأشياء كما هي، الأشياء التي يرغبون بها، وبذلك يضيع أو ينبهم الخط الفاصل بين ما هو كائن ما يمكن أن يكون، وبين ما يجب أن يكون. من الصعب جداً الرؤية الموضوعية عندما يتطلع المثقفون، في مجتمعات تمرُّ بمرحلة انتقالية كهذه، إلى السلطة كشيء يذوبون فيه أو يعارضونه، وفي القليل النادر شيء يكونون مستعدين أن يتخذوا منه موقفاً حيادياً أو غير مبالٍ.

إن المعارضة قد تُضطرّ أن تكون مسؤولة وموضوعية في أحكامها عندما تُدرك أنها قد تستلم السلطة وتحل محل الحكومة القائمة، وبالتالي تكون مضطرة إلى تحقيق ما وعدت به. ولكن هذا الحافز على الموضوعية يكون ضعيفاً أو غير موجود عندما تدرك المعارضة أنها لا تستطيع ممارسة السلطة أو تحمل مسؤوليّاتها في المجتمعات الانتقالية الحبلى بالأزمات، المعرَّضة باستمرار للتعثُّر والمخاطر، والتي تواجه دائماً التحديات والضغوط الكبيرة، تسود مشاعر جماعية عارمة حادة تلغي إلى حد كبير دور النقد الواعي، أو على الأقل تجعله صعباً جداً. فصوت العقل الموضوعي لا يجد صدى كبيراً، والباب يكون مفتوحاً على مصراعيه أمام الكلمة العاطفية واللفظة الشعائرية، يتّجه بها الفكر إلى المشاعر ويبسط بها الأمور والقضايا المعقدة. أما مع اشتداد الأزمة الانتقالية فتشتد المخاوف والشكوك، ويمتد القلق ويتعمق عند حدوث نكسة أو هزيمة أو خيبة كبيرة تتسرّب آلامها إلى النفس، فتميل الذات آنذاك إلى التحول عن العالم

الخارجي الموضوعي الذي ينكر آمالها ولا يجاري مقاصدها، وإلى التركيز على عوالم تصوّرية ذهنية تعيش بها وتحجب رؤية الواقع المرير عنها. في عوالم كهذه يحاول الفرد غير واعٍ الوصول ليس فقط إلى الطمأنينة النفسية، بل إلى قدر من التبرئة الأخلاقية والثورية. وبما أن المعارضة العدوانية المطلقة للنظام القائم توفر له ذلك، فإنه يلجأ إليها كمخرج من الأزمة التي يعانيها. فقصة التبرير الذاتي والحصول على براءة أخلاقية عن طريق اسقاط الواقع الموضوعي وخلق « كبش محرقة » قصة قديمة وهي طويلة طول التاريخ. فأمام الأزمات والنكسات التي تواجهه في العالم الخارجي وتشد عليه الخناق يشتد نزوع الإنسان الانتقالي - وخصوصاً عندما يكون قد ساهم في أخطائه ومواقفه المغلوطة السابقة في إفراز هذه النكسات والأزمات - إلى التبرئة الثورية الذاتيّة. فبخلق هذه العوالم الذاتية يعيش فيها نقّاداً ثورياً، ينظر منها إلى العالم الموضوعي ولا يرَ فيه سوى التآمر والمؤامرة. فكل ما حدث يعود إلى التآمر، خارجياً كان هذا التآمر أم داخلياً، أو إلى عجز هذا القائد أو ذاك.

المرحلة الانتقالية التي نمرُّ فيها تعني، فيما تعنيه، أننا نتجه بقوى ليست من صنعنا، وأننا فريسة اتجاهات تتحكم بنا، ولا نتحكم بها. ولهذا فإن الفرد يميل عفوياً في أوضاع كهذه إلى القول « لا » وإلى اعتمادها أكثر من الـ « نعم » لأنها تعطيه شعوراً بالحرية مما يحدث له، وهو رفض يمارس دوراً مهماً في تشكيل الذات والهوية، يجب أن لا نغفله في هذه المراحل. هذا يعني أن هذا الرفض قد يتحول إلى غاية في ذاتها، وكأن الفرد يُريد به وعن طريقه الانتقام من الواقع الذي ينكر عليه سيادته. في وضع كهذا يبرز ما أسميناه باليسار التبشيري الذي عالجنا معناه وجذوره في دراسة أخرى[1].

(١) راجع « حدود اليسار الثوري: تحديد عام » الذي أشرنا إليه سابقاً.

إن مقاومة الارتباط بالقاهرة الناصرية كانت جزءاً من هذه الظاهرة، وهي تعود بقدر كبير إليها. وكذلك العناصر التي تتشكل منها والنتائج التي تترتب عليها، كانت واضحة فيها. وهي لا تخفى على القارىء الموضوعي الذي رافق تلك المرحلة، واطّلع على كتابات وأعمال هذه المقاومة.

٥ ـ التناقضات التي تلازم ضمنياً، على الأقل، كل موقف ثوري، والتي يمكن أن تنقله من طرف إلى آخر عند بروز بعض الأوضاع والتحولات، خصوصاً إن لم يكن جزءاً من نظرية وحدوية ثورية جامعة تقترن بالتزام وحدوي وجداني عميق الجذور.

هذا التحول من طرف إلى آخر في مجرى الممارسة يتفرع أساساً وأولاً من تناقضات في المفهوم الثوري الأساسي نفسه الذي يقود إلى بعض التوكيدات التي تستثني غيرها، كما يقود إلى اختيار بعض المواقف على حساب أخرى قد تكون هي أيضاً عزيزة إلى حد ما على الثوري. ثم إن المفهوم الثوري (أو النظرية الثورية نفسها) يكشف عند التطبيق والممارسة عن تناقضات لم يكن يعيها في السابق. هذه التناقضات تؤدي إلى تأرجح الثوري الذي لا يتميز بالنظرية الجامعة والالتزام العميق وتدفعه إلى ذبذبةٍ تُبعثر طاقته، وتخبُطٍ غير واعٍ في مواقف متناقضة.

إن التصورات الفكرية الثوريّة مشروطة إلى حد كبير بعلاقة ما نعرفه بما لا نعرفه، علاقة الأوضاع التي نلمُّ بها بالأوضاع التي لا ندركها. عندما تزيد درجة النوع الثاني ـ أي درجة الأوضاع التي لا ندركها، الأوضاع التي تفقد وضوح الحركة والوجهة ـ تتحول تلك التصورات إلى تخمينات وصور تبشيرية. هذه الأخيرة تزيد وتنتشر عندما تفقد الدليل الواضح البيّن الذي لا يحتاج إلى جهد أو إلى وعي فكريّ كبير. لذلك لم يكن من الغريب أن يرتد الناصريون

السابقون عن القاهرة الناصرية بعد أزمتين تعرضت لها، أزمة الانفصال وأزمة نكسة حزيران. ونتيجةً لهاتين الأزمتين خسر واقع الارتباط بها الوضوح الذي لازمه سابقاً، فخرج هؤلاء منها وعليها، لأن ما كان هؤلاء يريدونه منها، في الواقع، هو وضوح الخط واستقامته، كي يرتاحوا من الأوضاع المعقّدة والجهد الفكري الكبير.

٦ ـ الأزمات الانتقالية الثورية تقود عادة إلى أفضل الالتزامات وأنقاها، من ناحية، وإلى أسوأ أشكال الانتهازية والضعف من ناحية أخرى. وكثيرون من المفكرين والمؤرخين انتبهوا إلى هذا النوع من الاستقطاب للمشاعر والمواقف الأخلاقية أثناء الأزمات الكبيرة.

في كل ثورة نجد، من ناحية، الثوريين الذين صحت أصالتهم الثورية، يعملون بنقاء والتزام كلي في خدمة الثورة ومقاصدها، كما نجد، من ناحية أخرى، الذين يلجأون إلى الثورة ويستخدمون وجودها كأداة يعالجون بها انحرافاتهم وأمراضهم الذاتية. في كل حركة ثورية نجد الذين يعبرون عن التزام عميق بقضية التحرير التي تخدمها، ويكشفون في هذا الالتزام عن طاقات الإبداع والخلق والعطاء التي تنطوي عليها أنفسهم، فلا يبغون من الثورة شيئاً سوى فرصة تتيح لهم تكريس هذه الطاقات واستخدامها، كما نجد العاجزين عن الإبداع الصحيح والعطاء النبيل، فلا يرون في المشاكل والتناقضات التي تحاول الثورة حلها ومعالجتها سوى أداة في الوصول والظهور وتحقيق ما يبغون من نفوذ ومنافع أو تجاوز ما تنطوي عليه أنفسهم من انحرافات ومركبات مَرَضيّة.

في كل ثورة وحركة ثورية، نجد الذين يتمردون ببطولة على التشتت والبلبلة والفوضى والانهيار والضعف، الخ. تلك التي تكشف عنها أزمات وتناقضات

الوضعية الثورية، والذين لا يرون في هذه الأوضاع سوى فرصة يستغلونها في الوصول إلى السلطة وتحقيق المكاسب المختلفة.

هذا الاستقطاب لا يقتصر إذن على وضعنا، بل يشكل ظاهرة عامة في جميع الثورات والحركات الثورية، إنه لا يقتصر في الواقع على هذه الأخيرة، بل يمتد في جميع أبعاد الحياة الاجتماعية والسياسية. ففي نظام العائلة، مثلاً، نجد الآباء والأمهات الذين يكشفون عما يجب أن يميّز الأبوة والأمومة من محبة ونكران ذات فيضعون مصلحة الأبناء فوق مصلحتهم نفسها يعبرون بعلاقتهم معهم عن محبة متكاملة قادرة على تكريس الذات في سبيلهم. ولكن، من ناحية أخرى، يجد الآباء والأمهات ـ الذين لا يرون في الأبناء سوى أداة في استمرار ذكراهم ـ مجالاً حيوياً في توكيد ذاتهم، فيستغلون أبناءهم في سبيل منافعهم وأهوائهم، ولا يرون فيهم سوى وسائل لخدمة هذه الأهواء. في المدارس والجامعات هناك المعلمون والمدرسون الذين يستطيعون أن يخلقوا بين التلامذة والطلاب شعوراً بنبل المعرفة وقدسيتها، وأن يحركوا فيهم جميع إمكانات الخلق والإبداع، وهناك آخرون ـ وإن كانوا قلةً ـ عاجزون عن ذلك ويستخدمون التدريس فقط كمصدر للعيش، ويتخذون التلامذة والطلاب كمتنفس لتوترات شخصية، ومنفذ لانفعالات ذاتية، ويقتلون حب المعرفة والخلق بينهم الخ... لهذا كان من واجب الفكر الثوري بشكل خاص أن يكشف عن هذه الظاهرة في الثورة أو الحركة التي يدرسها، والأوضاع التي تقف وراءها وتفرزها.

عندما تنجح حركة ثورية ما يلتحق بها كثيرون من الوصوليين والانتهازيين الذين يركبون تيارها ويحاولون استخدامه. الوصولي أو الانتهازي ليس فقط إنساناً دون معتقدات ثورية صحيحة أو عميقة يحاول استغلال السياسة أو

الثورة بغية مكاسب مادية أو سياسية معينة، بل هو أيضاً إنسان قد لا يبغي هذا النوع من المكاسب وما يهمه هو فقط استغلال كل فرصة ممكنة للإعلان عن ثوريته والتدليل عليها ليس فقط للآخرين بل لنفسه أيضاً. إن ما يهمه أولاً هو التحقّق من هذه الثورية والإشارة إليها وليس خدمة الثورة.

إن القاهرة الناصرية كانت توفّر ذلك أكثر بكثير من غيرها، فجذبت إليها - واعين أو غير واعين - الكثيرين من هذا النوع الانتهازي الذي يلازم كل ثورة. ولكن بعد هزيمة الانفصال ونكسة حزيران، ١٩٦٧، خرج هؤلاء بين الخارجين منها وعليها. إن ظهور المقاومة الفلسطينية كثورة جديدة جذبهم إليها فكانت مجرد أداة في يدهم يتوسلون بها في الكشف عن ثوريتهم والتدليل عليها كما صنعوا سابقاً في ارتباطهم بالقاهرة الناصرية. بما أن ذلك يعني كي يصح - على الأقل بالنسبة لهم - المبالغة والتضخيم، فإنهم راحوا يبالغون بدورها ويضخمونه - كما ضخموا سابقاً دور الثورة الناصرية وقيادة عبدالناصر بالذات - وبشكل فصلها تماماً تقريباً عن إمكانات الواقع الموضوعي كما صنعوا مع الثورة الناصرية وقيادتها في المرحلة السابقة. هؤلاء كانوا نكبةً على المقاومة لأنهم في ذلك التضخيم التبشيري الاعتباطي لدورها، كانوا مسؤولين عن الكثير من المشاكل والمتاعب والمآسي التي واجهتها، وخرّبت إلى حد كبير عملها. وقسم من هؤلاء لم يلبث أن خرج أيضاً سريعاً من المقاومة وارتدّ عليها كما صنع سابقاً مع الثورة الناصرية، وذلك لأنها لم تحقق له ما أراده منها في التعبير عن حاجاته النفسية.

هذا النوع «الانتهازي» يضع نفسه أولاً والثورة ثانياً، وهو على الرغم من تبجّحه بالثورة وتمجيدها، فإن علاقته بالثورة تتحوّل إلى أولوية هذه العلاقة، لأن ما يريدونه حقاً هو التعبير عن بعض النوازع والعقد النفسية والفكرية عن

طريق الثورة، وأن ينالوا ما يبغونه من اسم وشهرة على حساب الثورة. ولكن مصلحة الثورة هي فوق كل مصلحة، ليس فقط مصلحة الفرد والجماعات والأحزاب التي تشارك فيها، بل مصلحة الأجيال الحالية نفسها، لأنها تخدم أولاً وقبل كل شيء، المستقبل والأجيال القادمة.

إن «غوته» كتب مرة، «أننا نستطيع أن ندرك بشكل صحيح ما يفكر به أي إنسان حول أية مسألة خاصة فقط عندما نعرف مشاعره تجاهها». إن المذهب أو المفهوم الثوري لا يحدد المشاعر ـ على الأقل في البداية ـ في مرحلته الأولى، ولكن المشاعر هي التي تحدده وتعطيه مضموناً وتفسيراً معيّناً. فيما يُسمى بسوسيولوجية المعرفة في السوسيولوجيا، وسيكولوجية الأعماق في السيكولوجيا، نجد توكيداً كبيراً على الحقيقة، وهي أن وراء الأعمال والأفكار نفسها تكمن دوافع ومشاعر لا واعية أو مستورة هي التي تقررها.

٧ ـ الوضع الذي يستقطب المشاعر بين أصالة وانتهازية،، يستقطب أيضاً الفكر بين نموذج يمثل الدّعاية وآخر يمثل المعرفة.

في كل حركة ثورية نجد أنه من الممكن أن نقسّم الفكر الذي يعبر عنها إلى نوعين، نوع يمثل «الدعاة» ويعمل على نشر الأفكار والشعارات (وحتى الإشاعات) البسيطة الواضحة، بغية إيذاء العدو والدفاع عن الثورة. ونوع آخر يتمثل في علماء ينشغلون بتقديم معرفة علمية حول الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يحيط بالثورة والقضايا المهمة التي تواجهها، ويدفع ضريبة الجهد الفكري الجدّي أو الكبير في تحقيق ذلك. فالنوع الأول يتَّجه إلى المشاعر يحاول استفزازها وتطويعها في وجهة معينة، أما النوع الثاني فإنه يعني جهداً علمياً ثابتاً متواصلاً في الكشف عن طبيعة الواقع المتحول، واحتمالاته وإمكاناته المختلفة، وثقة بقدرة العقل على رؤية ذلك، الإقناع والاقتناع به. إنه، على

عكس الأول، يبغي الحوار والتثقيف الذي يغيّر اتجاه الفكر إلى عوالم جديدة وبشكل ثابت.

النوع الأول هو الذي يؤثر مباشرة في الأحداث والممارسة الثورية ولكنه لا يتميز بأي أثر مستقرّ أو بعيد. والنوع الثاني يكون بعيد المرمى، واسع الآفاق، ولكنه لا يمارس الأثر المباشر الذي يمارسه النوع الآخر. إنه فكر يبحث الوضع من جميع جوانبه؛ في ضوء المنهج العلمي، ولا يتخذ موقفاً فكرياً حول قضية من القضايا دون دراسة عميقة لها. إنه يقدم للثورة الفكر الذي يدخلها كتراث لها والذي تعتز به فيما بعد. أما الأول فإنه يرتجل أفكاره دون دراسة جدية، يجرد الواقع من كل تعقيد، يرجع كل المساوىء والشرور إلى سبب أو جانب واحد. هنا يكمن خطر هذا الفكر - رغم ضرورته في حدود معينة - إنه في هذا التركيز على جانب واحد، ومعالجة المشاكل، مشكلة مشكلة، والذي يتجاهل ترابطها وتفاعلها في كل عام يتميز بجوانب وتناقضات عديدة متداخلة.

كانت مقاومة الارتباط بالقاهرة الناصرية من هذا النوع الدعاوي، ومقدور عليها أن تكون من هذا النوع، وذلك بسبب غياب نظرية وحدوية علمية جامعة للظاهرة الوحدوية عبر التاريخ، تقترن بنظرية ثورية علمية جامعة لمقومات اليسار الثوري الفعال في تجارب التاريخ الثورية، كما شرحنا ذلك في دراستين سابقتين[1]. إن غياب هذه النظرية - في نموذجها الوحدوي ونموذجها الثوري - يعني وعياً تسوده التجزئية والآنية، مبعثراً، ومتقطعاً وانفعالياً. إن مقاومة الارتباط بالقاهرة التي كانت تعني إغفالاً للأبعاد الأساسية والبعيدة المدى في

---

(١) راجع كتاب «من التجزئة... إلى الوحدة» الذي أشرنا إليه سابقاً. وكتاب «حدود اليسار الثوري: تحديد عام» - دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢.

العمل الوحدوي الثوري كانت نتيجة طبيعية تترتب على وعي كهذا الوعي .

٨ ـ دور المثقفين وأنصاف المثقفين ، هذا الدور يفسر إلى حد كبير أنه كان مسؤولاً عن مقاومة الارتباط بالقاهرة الناصرية بعد الالتزام به .

إن الناصريين السابقين كانوا من الإنتيليجنسيا[١] وإدراك موقفهم من الارتباط ـ في شكله الإيجابي السابق وشكله السلبي اللاحق ـ يفرض إدراك نفسية هذه الإنتيليجنسيا وطبيعتها في مرحلة انتقالية كالمرحلة التي نمر بها .

تحليل خصوصيات ومواصفات هذه الإنتيليجنسيا بأي شكل مفصَّل يخرج عن نطاق هذه الدراسة[٢] ، لهذا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن الإنتيليجنسيا تتشكل عادة من أفراد خسروا جذورهم بأقدار متفاوتة في تربة المجتمع التقليدي ، فأصبحوا ، بشكل واعٍ أو لا واعٍ ، غرباء فيه يعيشون في حالة اغتراب (Alienation) يحاولون تجاوزه بطريقة ما . إن العمل الثوري يشكل بالنسبة لهم أداة هذا التجاوز ، تلك الأداة التي يعالجون بها عزلتهم ووَحْدتهم . وهذا يعني أنه قبل أن يكون العمل الثوري أداة قضية ثورية يقود الالتزام ، الحرَّ إليه ، فإن العمل الثوري يكون أداة لهذه المعالجة . لهذا فإن العمل الثوري الذي يحقق رغبتهم ويرضي نوازعهم هو العمل الذي يستطيع معالجة ـ اغترابهم بما يوفره من تنظيم ، وخصوصاً من فوز ونجاح . إن عملاً لا يقود إلى هذا لا يستطيع أن ينال انتماءهم إلى وقت طويل . لهذا لم يكن غريباً ولا من قبيل المصادفة أن نرى انتقاد الناصريين السابقين لثورة مصر الناصرية يركز ، فيما

---

(١) إننا نحدد الإنتيليجنسيا هنا كجميع الذين يدور عملهم في شكل من أشكال الكلمة المكتوبة ويستخدمون هذه الكلمة أو الفكر كأداة في نقد مجتمعهم أو الزمان الذي يعيشون فيه . وهذا طبعاً بصرف النظر عن قيمة وجدية هذه الكلمة أو النقد .

(٢) سأرجع إلى هذا الموضوع في دراسة قادمة بعنوان « المثقفون والثورة » .

يركز عليه، على غياب هذا النوع من التنظيم فيها، وأنهم اكتشفوا ذلك بشكل خاص - على الأقل في مجموعة كبيرة منهم - بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧[١].

بما أن ثقافة أكثرية هذه الإنتيليجنسيا هي ثقافة سطحية وهامشيّة وفي كثير من الأحيان صحفية - وهذه ظاهرة عامة لا تقتصر علينا - فإن مواقفهم الفكرية لا تكون قوية ثابتة، بل تحتاج باستمرار وبشكل يومي تقريباً إلى توكيد لها في التحولات الخارجية، كما أنها تنهار عند أول صدمة شديدة تجابهها هذه التحولات. وإذا ما أضفنا إلى هذا الضعف الفكري، الضعف الذاتي الذي ينتج عن تشتت الذات بسبب ديالكتيك المرحلة الانتقالية - الإنتيليجنسيا تعطينا صورة واضحة عن الإنسان الانتقالي الذي وصفناه سابقاً - فإننا نستطيع آنذاك أن نكوّن فكرة صحيحة عن النفسية القلقة والمهتزة التي تميّز هذه الإنتيليجنسيا. وإن القليل من المعرفة لموضوع ما قد يكون أكثر خطراً بكثير من جهل تام به. إن درجة جامعية كالدكتوراه لا تعني أبداً معرفة اجتماعية سياسية جدية، بل، على العكس، قد تشكل نوعاً جديداً من الأميّة الخطرة إن لم يكن حاملها قد ثقف نفسه بشكل مستقل واعتمد على جهود فكرية طويلة خاصة في تثقيف نفسه. وإن «ماوتسي تونغ» كتب مرة «بعد قراءة بعض الكتب الماركسية يُصبح هؤلاء الرفاق أكثر عجرفة بدلاً من أن يصبحوا أكثر تواضعاً، وباستمرار ينبذون الآخرين كأناس لا خير فيهم، دون أن يعوا أن معرفتهم ذاتها غير ناضجة»[٢]. هذا القول يصف أكثرية

(١) هذا المفهوم حول ضرورة الحزب الثوري كان انعكاساً لحاجة نفسية وليس لوعي سيوسيولوجي علمي حول تكوين الحزب ودوره. سنرجع إلى هذا النقد في كتاب «اليسار الوحدوي» القادم.

(٢) Mao Tse-Tung: Selected Works, Vol. III, peking, 1967, p: 48.

الإنتيليجنسيا ، لهذا ليس من الغريب أن نرى ما يميّز قطاعات كبيرة منها من تلوّن وتناقض في جميع المراحل الانتقالية[١] .

ابتدأت الثورة عندنا ، كما هي حال كل ثورة أخرى حديثة ، عن طريق الإنتيليجنسيا ، ولكن هذه الأخيرة تتميّز عادة بالميل إلى الفردية إن لم نقل الأنانية ، وإلى معاناة عالم من التصورات الذاتية ، هذا إن لم نقل عالماً نرجسياً ، وهي بسبب معايشتها لعالم الأفكار تميل لأن تكون غير واقعية ، وبسبب روح النقد الذي يرافق العمل الفكري ، تميل إلى التردد والذبذبة . إن « لينين » و« تروتسكي » عايشا عالم الإنتيليجنسيا الثورية وعانياه أكثر من سواهما ، وقد خلصا إلى الاقتناع بأنها « تميل إلى الفردية وعدم الانضباط »[٢] . إن أحد المنشقين الروس «Dissidents» ـ وهو الآخر خبير بنفسيّة المثقفين عن طريق المعاناة الشخصية لأنه جزء من مجموعة تمارس حالياً النقد للنظام السوفياتي من الداخل ـ كتب يقول : « المثقّفون يفكرون بشيء ، ويقولون شيئاً آخر ،

---

(١) في عام ١٩٦٨ قال لي صديق : « شو قصتك يا نديم ! .. إنك لا تزال تدعو إلى الارتباط بالقاهرة منذ عام ١٩٥٦ ، ألم تضجر ؟ .. ألم يحن الوقت لاتخاذك موقفاً آخر ؟ .. » . غني عن القول أن هذا الصديق كان من دعاة الارتباط الذين ناضلوا بشدة في سبيله قبل عام ١٩٦٧ . إنه تكلم وكأن الارتباط صرعة مؤقتة يجب تغييرها بصرعة أخرى . هذا القول يمثل بشكل واضح التخلف العربي الذي تكلمت عنه سابقاً في جميع أبعاده ، على الرغم من أن هذا الصديق جامعي يحمل شهادة جامعية عليا . إنه قال ما قاله طبعاً لأن موقفه من الارتباط لم يكن ينطلق من نظرية وحدوية علمية جامعة لتجارب التاريخ الوحدوية ، ولمقومات اليسار الثوري الفعال عبر التاريخ . لو توفر له هذا النوع من الوعي الوحدوي ـ الثوري ، ولو لم تكن هويته كمثقف قد أصيبت بالتمزق كإنسان انتقالي ، لما كان أبدى هذه الملاحظة « الطفولية » .

(٢) Stajanovic, Svetozar,: Between Ideals and Reality. Oxford University press, 1973, p: 85.

ويصنعون شيئاً آخر»[١] .

إن الإنتيليجنسيا الروسية في القرن التاسع عشر، وقد عاشت مرحلة انتقالية كالمرحلة التي نعانيها، كانت توفر ولا تزال نموذجاً بارزاً متكاملاً عن طبيعة ودور إنتيليجنسيا النوازع والأهواء والمواقف التي تميزها في مرحلة كهذه. هنا أكتفي بالرجوع إلى مقطع من بحث واحد بين البحوث والدراسات العديدة القيمة التي ظهرت حولها. في هذا البحث نقرأ «إن فكر الإنتيليجنسيا الروسية غامض في طبيعته، غير متبلور، وغير ثابت... إنه فكر حسّاس لكل ريح فكري يأتي من أوروبا، يقظ حول ما يكشف عنه تاريخ أوروبا وروسيا من تحول. وعلى الرغم من التزمّت المذهبي الذي يقترن به في كل طور، فإن قسماً من أكثر العقول إبداعاً في هذه الإنتيليجنسيا كان ينتقل من موقف إيديولوجي إلى نقيضه التام في بحثه المستمر عن نظام (System) كلي يحل لهم بطريقة ما جميع قضايا القدر القومي الكبرى»[٢] .

ولكن كيف يمكن للإنتيليجنسيا أو لقطاعات مهمة منها أن تمارس دورها الثوري الضروري الكبير وتتجنب هذه الميول والمقومات التي تفرز انحرافات ومخاطر كبيرة تترتَّب عليها؟.. الطريق إلى ذلك هي:

أ ـ نظرية وحدوية ـ ثورية جامعة لتجارب التاريخ الوحدوية الثورية كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ب ـ نظرية اجتماعية تاريخية جامعة على الاقل لديالكتيك التاريخ ككل في

(١) Amalrik, Andrei,:Will the Soviet Union survive Until 1984?.. Harper and Row, 1970, p: 99.

(٢) Bowman, Herbert,: Intelligentsia In Nineteenth Century Russia, the Slavic and East European Journal, Spring, 1957.

مرحلة معيّنة. نظرية كهذه تضفي على النظرية الوحدوية ـ الثورية درجة أعلى من الفاعلية.

ج ـ تثقيف وتلقيح العقل بالمنهج العلمي الصحيح وممارسة هذا المنهج بصرامة وحتى التقشف الفكري.

د ـ الالتزام الوحدوي الثوري التزاماً وجدانياً باطنياً كلياً يضبط جميع مشاعرنا وأفكارنا، وهو التزام نعمل على تحقيقه عن طريق معاناة يومية لمقاصدنا الوحدوية الثورية في جميع النشاطات التي نقوم بها، وفي الصراع والألم نحو هذه المقاصد.

هـ ـ الالتحام مع حركة الواقع الموضوعي كما يصنع نفسه في فترة، مرحلة معينة، وهو التحام يمكن أن يتوفر، إن توفرت النظرية الوحدوية ـ الثورية كما حددناها سابقاً[1]. هذه القدرة على تحقيق هذا الالتحام تستطيع أن تمزق الأقنعة «الايديولوجية المزورة» والمشاعر والمصالح التي تنحرف بالوعي عن إدراك الواقع، والتي تتدخَّل بين العقل وبين الواقع وتحجب عن الأول الرؤيا الموضوعية له.

و ـ القدرة على الالتحام بالجماهير والتحرك مع حركتها التاريخية في مرحلة تاريخية معينة. فالمثقفون الذين يعتمدون على مثقفين آخرين، أو العمل الثوري الذي يعتمد فقط على هؤلاء ولا يبحث عن حلفائه الأساسيين بين الجماهير، ورثة الأرض والتاريخ في مرحلة معينة، يخرجون عن حركة التاريخ. فدون هذه القاعدة الشعبية العريضة ينتهي المثقفون إلى الذبذبة، والعمل الثوري إلى الانحراف، ومن الذبذبة والانحراف لا يلبث أن

---

(١) راجع كتاب «من التجزئة.. إلى الوحدة»، وكتاب «حدود اليسار الثوري» بين الكتب التي أشرت إليها، ما صدر منها وما سيصدر قريباً.

ينتقل عاجلاً أو آجلاً إلى الانتهازية والخيانة.

٩ ـ الطابع الشخصي الذي يميز الانتماءات والعلاقات التقليدية، والذي لا يزال يتسرب إلى عملنا السياسي.

بما أن المجتمع المتخلف ينظر إلى التحولات والأحداث السياسية في ضوء ما يحدث من تغيير في سلطة ونفوذ الأفراد، وكنتيجة لمؤامرات، فإنه يجعل الذهن متجهاً إلى تفسير ما يحدث بإرجاعه الى إرادات فردية وشخصية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن الولاء السياسي يعني وجود مكافآت فردية وجماعية، أو تلبية مصالح وحاجات فرد، عائلة، طائفة، الخ.. هذا المفهوم للعمل السياسي لا يزال ـ مع الأسف ـ مستمراً في عملنا الثوري وإن كنا لا نعي ذلك. فالولاء لقيادة أو حركة يجب أن يؤدي إلى تأمين بعض المصالح الشخصية، فإن لم يؤمنها نثور ونتمرّد على القيادة أو الحركة. إننا نذهب إلى مصر وندعو إلى الوحدة العربية، ولكن عندما نكتشف أن المكافآت التي نتوقعها لم تتحقق نخرج من ساحة المعركة أو من الارتباط بالقاهرة كطريق إلى الوحدة.

كان عبد الناصر يجسد لكثيرين من الذين ارتبطوا بقيادته هذا الميل النفسي إلى تركيز الحياة السياسية على القائد والبطل، الذي يكشف عنه المجتمع التقليدي. لهذا عندما «هُزم» عبدالناصر، هُزم الارتباط. ثم إن عبدالناصر كان يُعتبر مسؤولاً عن كل شيء، وكل ما يحدث.

كان الإنسان في أطواره التاريخية الأولى يتطلع إلى العالم ويفسره عبر تصورات حسيّة فقط، حتى أن الأديان الأولى كانت من هذا النوع. إن «روبرتسن»، وهو مشهور في دراساته حول الديانات البدائية يقول: «إننا قد تعودنا عند البحث في الدين أن نبحث في المعتقدات والمبادىء والقيم التي يقوم

عليها ، ولذلك عندما ندرس ديناً بدائياً أو قديماً فإننا نفتش عن المذهب الذي يميزه ، إذ يصعب علينا تصور دين دون مذهب . ولكن الأديان القديمة كانت في معظمها دون مذاهب، وكانت تتركب تماماً من نظم وطقوس » . هذه الطبيعة الحسية للتفكير التي كانت ميزة المجتمعات التاريخية الأولى عندما كان الإنسان يشق طريقه إلى الحضارة تميز أيضاً الطور الطفولي في حياة الفرد . فالطفل يتعرّف على الأشياء التي يتشكل منها الوسط الذي يحيط به بطريقة حسية ويستخدمها لمدة طويلة من هذه الزاوية قبل أن يطرح أي سؤال حول طبيعتها ، أصلها ، حركة تحولها أو الغاية منها .

في موقف الناصريين السابقين الذي رفض الارتباط نرى صورة واضحة لهذا التفكير المتخلّف، بل التفكير البدائي والطفولي ، لأنه موقف يبسّط الأمور ويفسّرها من زاوية حسيّة عندما يحمّل قيادة عبدالناصر مسؤولية جميع ما حدث ، ويسقط من حسابه جميع تعقيدات وسلبيات المرحلة الانتقالية التي تمر فيها جميع جوانب التخلف التي أشرنا إليها ، والتي تتفرع من مجتمع زراعي تقليدي الخ . . . موقف كهذا يدل أن صاحبه ينظر إلى التاريخ، وإن لم يكن واعياً لذلك، في ضوء إرادات فردية ومؤامرات .

١٠ ـ العجز عن السيطرة على الثورة الناصرية وقياداتها قاد إلى معارضتها .

اندماج الناصريين السابقين بثورة ٢٣ يوليو وقيادتها الناصرية كان يعني بشكل طبيعي أنهم عاجزون عن سيادتها ، وأنها هي التي ستسودهم ، وذلك لأسباب عديدة أهمها : القواعد الشعبية العريضة الغفيرة التي كانَت ترتبط بها عَبْر الوطن العربي بشكل فريد ، والتي لم يكن يتوفر لهم شيء منها . عند ارتباطهم بالقاهرة تجاهلوا هذه الواقعة الصلبة وغيرها وتراءى لهم أنهم يستطيعون سيادة القاهرة أو الدولة الجديدة، أو ممارسة دور رئيسي فيها . فلما اكتشفوا أن ذلك

لا يتوفر لهم، تركوا الارتباط وتنكروا له.

جميع الحركات التي يُفترض بها أن تكون ثورية ولكن لا تكون حركات شعبية تعبر عن ولاء جماهيري عريض تكون حركات تنتهي بالفشل والانحراف.

كانت القاهرة تعمل آنذاك ـ وإن كان دون تخطيط أو وعي منظم ـ مع القوانين الوحدوية الموضوعية التي لا يمكن دونها الانتقال إلى دولة الوحدة، أي مع منطق التاريخ وعقلانيته[1]. ولكن كل حركة لا تعتمد ـ كتجمعات الناصريين السابقين ـ هذه العقلانية وما تكشف عنه من قوانين موضوعية، تعجز عن سيادة أو منافسة حركة تمثلها، وبالتالي تنتهي بالفشل.

لهذا كان التنظير لثورة ٢٣ يوليو الناصرية وللارتباط بها يجد أرضية قوية صلبة، حقاً، لأنها تمثل إرادة التاريخ من زاوية وحدوية وذلك عن طريق العمل في ضوء قوانينه، وفي قدرتها على كسب إرادة الجماهير والتعبير عنها. فالعمل الثوري الذي يرى أن الحاضر يعمل له وأن المستقبل منفتح له، يستطيع أن يرى الأمور بوضوح، وأن يحقق درجة من العقلانية والفاعلية، وذلك على عكس العمل الذي يرى أن الحاضر يعمل في دنيا غير دنياه، وأنه يشدّ الخناق عليه، وأن المستقبل يستثنيه من القوى التي تصنعه. هذا العمل يعجز عن رؤية الأمور بوضوح، فيتخبّط وينحرف. ولكن الانحراف والتخبط يجب أن لا يتجاوزا بعض الحدود لأنه عند هذا التجاوز لا يمكن الحديث عن انحراف، بل عن تحول أساسي في طبيعة العمل الثوري الذي يصبح آنذاك عملاً مضاداً للثورة. وهذا ما حدث للناصريين السابقين الذين خرجوا من الارتباط وعليه.

---

(١) راجع كتاب «من التجزئة.. إلى الوحدة» الذي أشرنا اليه سابقاً.

وبما أن الثورة الناصرية كانت تمثّل القوانين الوحدوية الموضوعية التي لا يمكن دونها تحقيق الدولة الواحدة، وتستقطب إرادة الجماهير عبر الوطن العربي ـ ودون هذه الإرادة وتعبئتها لا ينتصر العمل الوحدوي ـ كانت كل محاولة في سيادة الثورة الناصرية أو الحلول محلها آنذاك ثورة مضادة. وكل نقض للارتباط مهما كان شكله في تلك المرحلة كان يعني هذه الثورة المضادة.

ليس هناك من انفصال رجعي وانفصال « ثـوري ». كـل انفصـال هـو انفصال رجعي. وليس هناك من أعمال وحدوية لا تؤدي إلى الوحدة وأخرى تؤدي إليها، وليس هناك من انحرافات بسيطة وانحرافات كبيرة بما كان يتعلق بالارتباط آنذاك، طالما أن الانحرافات تخرج عنه وتتناقض معه. أقوال كهذه تذكر بقصّة تلك المرأة التي اتُّهمت بوضع طفل غير شرعي، فأجابت، « ولكنه شيء صغير جداً ».

في الأوضاع السياسية العادية المستقرة تسود شرعية سياسية يمكن تسميتها « بالشرعية الدستورية »، أي شرعية تجد ذاتها في قواعد ومبادىء دستورية واضحة محدودة تلقى إجماعاً عاماً، ويرجع إليها الحزب السياسي في تبرير وجوده وسياسته، وممارسته للسلطة. ولكن المراحل الثورية تعني بالضبط إلغاء هذا النوع من الشرعية لأنها تلغي الدساتير الموجودة كأساس للعمل السياسي. فمصدر الشرعية آنذاك يصبح إرادة الجماهير وقوانين التـاريـخ، التي تكشـف عنها هذه المراحل. إن الحزب أو الحركة الثورية التي يمكن لها أن تسود وتكون فعالة، وأن تجد الشرعية الجديدة التي تحتاجها كي تسود وتكون فعالة، هي الحركة التي تعبّر عن هذه الإرادة والقوانين.

بما أن التجمعات التي رفضت الارتباط كانت لا تستطيع اعتماد هذا النوع من الشرعية، على الأقل بشكل يدل على ذاته موضوعياً وفي الممارسة، فإنها

تركزت على التهجم على قيادة عبدالناصر واعتبارها مسؤولة عن كل شيء. وكانت تردد وتكرر كليشهات هذاالتهجم،وكأنها تريد إقناع نفسها أولاً وقبل كل شيء بما تقول. فعادة الركض بشكل أسرع أو سريع عندما نضيع عن الطريق هي عادة قديمة وساخرة بين الناس. إنهم كانوا يرددون ويمضغون تلك الكليشهات دون انقطاع،ومثل المؤمنين الذين يتكلمون باستمرار وحماس وحدّة عن الله وإيمانهم لأنهم إن توقفوا عن هذا الحديث يكتشفون الفراغ الهائل الذي يعيشون فيه. فهؤلاء كانوا يتكلمون دون نهاية عن سلبيات القيادة الناصرية كي يسدّوا الفراغ الذي يميز الوضع السياسي الذي يحيونه.

في حركة أو حزب محدود العضوية، دون قواعد شعبية وجماهيرية ودون مجاراة لعمل التاريخ في مرحلة معينة، لا تستطيع العناصر القيادية أن تقيس بشكل صحيح قوتها السياسية، أو أن يقدّر أحدها بشكل موضوعي أسس سلطته مع سلطة أي منافس أو خصم آخر. ولذلك تكون وحدة هذا الحزب أو الحركة قلقة غير مستقرة، ويكون تماسكها تماسكاً عرْضياً دون جذور قوية فينتج عن ذلك الانشقاق والتمزق الداخلي، انشاقاقات كهذه تترتب آنذاك على أمزجة وتناقضات شخصية لأنها تكون مسلوخة عن الاقتناع أو الشعور بأن العمل السياسي الذي يقوم به الحزب أو الحركة يعبر بشكل ما عن تحولات التاريخ واتجاهات جديدة تفرضها هذه التحولات، أو عن الطبقات والجماعات الثورية، تلك التي من مصلحتها دعم هذه التحولات وتكاملها. فعندما تنكشف المواقف والمفاهيم والعبارات الثورية بأنها أقرب إلى الزور منها إلى الحقيقة ـ نتيجة انسلاخها عن الواقع الموضوعي كما يصنع نفسه ـ فإن العمل السياسي ينزلق في مستنقع التناقضات الشخصية وينغمس فيها، ويتحول إلى ميدان الانتهازية. إن خروج تلك التجمعات عن الارتباط الذي كان يشكل آنذاك

الطريق الوحيدة المفتوحة أمام أي عمل وحدوي ثوري، جعلها عاجزة عن التأثير في تطور الأحداث بشكل إيجابي فعّال، وقادها في طريق مسدود. وضع كهذا لا يهيء صاحبه فقط للانتهازية بل يدفعه دفعاً إليها. كل وضع كهذا، وبصرف النظر عن العوامل والأوضاع التي تقود إليه، يعني الانتهازية. ففي سوريا قبل عام ١٩٥٨، مثلاً، حيث كانت القوى الاجتماعية المختلفة قد وصلت إلى شيء من التوازن القلق، وإلى نوع من الطريق المسدود؛ انتشرت هذه الانتهازية بشكل كبير، فأصبحت الدولة مزرعة وأداة للمكاسب السريعة، وكانت الكتل السياسية المختلفة المتناقضة تبرز وتتتابع في الحكم بسرعة خاطفة.

إن «ماوتسي تونغ» كتب مرة «إن وجود مواطن ضعف خطيرة في حرب المقاومة قد يقود إلى العديد من النكسات، والانسحابات والانقسامات الداخلية، والخيانات، والتسويات الجزئية والمؤقتة، ونتائج معكوسة أخرى»[١]. فمواطن الضعف التي ترتبت على خروج تلك التجمعات من الارتباط بالقاهرة قادت إلى هذه النتائج المعكوسة. وإن علماء النفس أشاروا، في الواقع، إلى علاقة وثيقة بين شعور بالعجز وبين الاضطرابات النفسية والعقلية.

١١ ـ خلفيات إيديولوجية تتناقض مع المرحلة الجديدة

هذه التجمعات التي قاومت الارتباط كانت قد نشأت وتبلورت في أوضاع نفسية أخرى، وكان من الصعب عليها التحرر من تلك النفسية السابقة والاستجابة للمرحلة التاريخية الجديدة من موقع وحدوي ثوري مستقل (كحزب البعث مثلاً)، أو من موقع «ثوري» (كالأحزاب الشيوعية) بدلاً

(١) Mao Tse-Tung: Selected Works, Vol. II, peking 1967, p: 71.

من الموقع الحزبي الذي تعودت عليه، والنفسيّة التي ترتبت على ذلك سابقاً.

يشتق الوعي من وضع اجتماعي تاريخي معين، من علاقة معينة مع التاريخ. فالحزب الذي يكون قد نما وتشكل في إطارات نفسية وإيديولوجية سابقة لمرحلة تاريخية أو سياسية جديدة تعبر عن ذاتها باتجاه جديد، يقتبس وعياً محدّداً يعجز في كثير من الأحيان عن التحول والامتداد مع هذا الاتجاه أو مع منعطفات التاريخ الجذرية. ويصبح الوعي آنذاك وعياً مزوّراً يسمم ويشوه سلوكه وسياسته، ويجعله عاجزاً عن رؤية الأشياء كما هي. وعلى الرغم من أنه يكون فريسة تمزق بين الماضي والمستقبل، فإنه يرفض مواجهة هذا التمزّق أو يعجز عن رؤيته. فهو لا يستطيع أن يتحول لأن وعيه يكون قد تقوقع وتقولب في إطار معين. « فطريقة معينة في الرؤيا هي دائماً - كما كتب دركهايم - طريقة في العجز عن الرؤيا ».

العجز عن رؤية الانفصام الذي يحدث بين حزب في هذا الوضع وبين المنعطف التاريخي الذي يعبر عن ذاته باتجاه سياسي آخر، يعود أيضاً وكنتيجة لتلك الخلفية، إلى خوف، غير واعٍ في معظم الأحيان، من الخيبة بالحزب وعجزه عن الإعلان عن المنعطف الجديد. إننا نستطيع القول تقريباً إنه كلما ازداد ولاء الفرد وانتماؤه للحزب يزداد عجزه أو رفضه في رؤية الواقع كما يصنع نفسه وفي الاستجابة له. لهذا يمكن القول: إن الذين يعانون هذه الخلفية النفسية الإيديولوجية يعاتون ما يمكن تسميته « بمعضلة الحل الواحد »، أي معضلة حل معين تعودوا عليه، فتبلور وعيهم به، وأصبحوا عاجزين عن رؤية حل آخر عندما يفرز الواقع المتحرك حلاً من هذا النوع.

١٢ - ميول ثورية تطمع في تجارب خاصة تتجاوز فيها الثورة الناصرية. هذه الميول كانت تعني تشويه القائمين بها.

إن « هيجل » ومن ثم « كونت »، وبعدهما « ماركس »، كتبوا ما معناه: إن الأحداث التاريخية الكبيرة تحدث أولاً كمأساة، ولكنها تُعيد ذاتها كمهزلة. فـ « ماركس » هزىء من الذين حاولوا تقليد ثورة ١٧٨٩ الكبرى بثورات القرن التاسع عشر في فرنسا وخصوصاً ثورة ١٨٤٨.

السبب في ذلك يعود كما يبدو لنا أولاً، إلى كون الأوضاع التي يمكن لها أن تفرز الثورة الكبيرة لا تحدث إلا في القليل النادر. ليس من ثورة تستطيع أن تكون كبيرة، سواء من وجهة التاريخ بشكل عام، أو من وجهة خلفيتها الاجتماعية الثقافية التاريخية الخاصة، دون هذه الأوضاع التي تحدث مرة ولا تُعيد ذاتها في عصر تاريخي معين. لهذا فإن المحاولات الثورية التي تحدث بعدها وتحاول أن تكرر دورها تحدث دون أوضاعها، في أوضاع لا تكون ملائمة ومناسبة لهذا الدور لأن الثورة الأولى تكون قد استنزفت إلى حد كبير إمكاناتها الثورية الكبيرة، ولم تترك للوضع سوى امكانية إفراز الأعمال أو التحولات الثورية المحدودة.

وثانياً، الثورات التي تأتي بعدها تحاول تقليدها، والتقليد، وإن كان يميل في اتجاه ثوري، ينزع الكثير من طاقة الخلق والإبداع من صاحبه. فالعمل الخلاّق المبدع الكبير ينطلق دائماً من مبادرات جذرية شاملة. ولكن بما أن هذا النوع من المبادرات يتوفر فقط عند حدوث منعطف تاريخي جذري، وبما أن الثورة الأولى تكون قد عبّرت عن هذا المنعطف باتجاه معين ينقله إلى الواقع، فإن الثورات التي تحاول تقليدها تصنع ذلك دون هذا المنعطف ودون الأوضاع المناسبة التي يكون قد أفرزها للاستجابة الكبيرة.

المنعطف التاريخي الكبير الذي كان التاريخ منفتحاً له في الأوضاع العربية في الخمسينات والستينات عبّر عن ذاته في الثورة الناصرية التي كانت بالتالي

الأداة التاريخية التي فرضها أو أفرزها ذلك المنعطف في مواجهة ومعالجة القضايا الكبرى التي طرحها . لذلك اقترنت إرادة الشعب بإرادة التاريخ في تلك الثورة عبر تلك المرحلة . وكل مقاومة لتلك الثورة كانت بالتالي مقاومة للتاريخ، مقدور عليها بالفشل أو بأن تكون مهزلة إن أرادت إعادتها أو تجاوزها آنذاك . إن الذين قاوموا الارتباط بها أرادوا أن يكونوا وحدويين دونها وضدها فأصبحوا إقليميين من حيث لا يدرون، أرادوا أن يكونوا ثوريين بتجاوزها فأصبحوا جزءاً من الثورة ـ المضادة مباشرة أو غير مباشرة كما كشفت السبعينات بوضوح فيما بعد ، وكما اتضح في الظلام الإقليمي ـ الرجعي الذي أخذ يلف الوطن العربي . هذه المقاومة للارتباط حولت أصحابها إلى أقليات سياسية وليس إلى طلائع ثورية كما أرادوا ، أي إلى مجموعات تهتم وتنشغل بالسلطة وممارسة السلطة . إن كنا نفهم بالانتهازية مواقف سياسية غير ثابتة فالتجمعات التي قاومت الارتباط كشفت عن درجة واضحة منها لأنها كانت باستمرار تغير مواقفها السياسية الأساسية .إنها إن لم تكن، من ناحية أخرى، انتهازية سياسية أي مواقف متغيرة بغية نيل مكاسب مؤقتة ، فإنها ولا شك انتهازية تاريخية ، أي مواقف تعجز عن التجاوب مع التاريخ والاستجابة له .

دون هذا التجاوب ودون هذه الاستجابة ، لا يمكن للمحاولة الثورية أن تكون ثورية صحيحة . وقادتها يشبهون آنذاك بأبطال بعض القصصيين كمونتيرلون مثلا . أفراد عاديون يريدون أن يروا أنفسهم كقادة ثورة وكقادة ثوريين . كلنا يعرف قصة الضفدعة التي انبهرت بحجم الثور وأرادت أن تحقق حجمه ، فأخذت تشرب الماء أملاً في تضخيم هذا الحجم إلى أن انفجرت .

١٣ ـ الانفصال عن ولاء الجماهير وعبر الوطن العربي الذي استقطبته قيادة

عبدالناصر بشكل فريد قلّ مثيله في التاريخ .

بدلا من أن يقود إلى التزام أكبر بالقيادة الرائدة التي كسبت هذا الولاء، فإن هذا الانفصال قاد تلك التجمعات من حركات وأحزاب الى مقاومتها، ومقاومة الارتباط بـالثـورة التي تعبر عنهـا . إن الخوف مـن أن يغمـر هـذا الاستقطاب هويتها نهائياً دفعها إلى التعويض عن القواعد الشعبية المفقودة في توكيد مثالي ودوغماتي على هذه الهوية . وبما أن هذه الهوية لم تلق ما توقّعته من دور وترحيب من تلك القيادة، فإن المقاومة وليس الارتباط كان الموقف الذي اختارته .

يدل التاريخ بوضوح أن ليس هناك من شيء كبير مهم حدث في التاريخ السياسي الإيديولوجي دون دفـع شعبي جبّـار . فالشرط الأول ليسـار ثـوري صحيح هو توفّر تحرك شعبي كبير، قدرة على إطلاق هذا التحرك، وعلى تعبئته وقيادته .والثورة الناصرية كانت الثورة التي حقّقت ذلك، ولكن بدلاً من استخدام هذا الولاء الشعبي في الدفع نحو دولة الوحدة، فإن تلك التجمعات قاومت الارتباط وبذلك خرجت عن التاريخ كما يُصنع ويمكن أن يصنع نفسه .

عندما تكون القيادة الثورية مطمئنة إلى شعبيتها، وخصوصاً عندما تكون من النوع العريض العارم الذي تحقّق لقيادة عبدالناصر، فإنها تكون مطمئنة في قيادتها وآمنة بها، لا تحتاج إلى الخداع والتزوير، والمبالغات والمشاتمة في توكيد ذاتها، أو إلى انتصارات عابرة ومزيفة .

قيادة من هذا النوع تستطيع آنذاك أن تعمل في ضوء المستقبل البعيد وتعلو على المصالح الجانبية والآنيَّة لأنها تعلم أنها لا تحتاج أن تكسب ولاء الشعب بأعمال يومية . أما القيادة التي تعيش على هامش إرادة الشعب ومجرى العمل الثوري الذي ترتبط به فإنها مضطرة للإلتجاء إلى جميع هذه الوسائل الملتوية،

وهي وسائل تقودها عاجلاً أو آجلاً إلى الثورة المضادة.

قد تكون نقطة الانطلاق في الانحراف أولاً صراعاً بين الواجب الثوري وبين البقاء السياسي الذاتي عن طريق الحزب. ولكن عندما يسود الاختيار الأخير، فإنه يولّد شيئاً من الحرج لأنه يعني خيانة الواجب الثوري، وهذا يؤدي بدوره إلى شيء من الحقد على الشخص «المسؤول» عن هذا الاختيار، وبالتالي عن هذه النتيجة، أي عبدالناصر. خطوة أخرى، وعبدالناصر يصبح الرجل المسؤول عن كل خطأ وقصور، عن كل انحراف وخيانة. وبذلك يرتاح «ضمير» مقاوم الارتباط لأنه وجد عقلنة لمقاومته وعدائه تريحه من الشعور بالمسؤولية.

كان الانفصال عن القاهرة الناصرية وقيادة عبد الناصر يكشف بوضوح مع الوقت أنه انفصال عن الوحدة ومقاصدنا الثورية الأخرى. هذا يولّد صراعاً وجدانياً بين الوصولية الحزبية أو الشخصية وما يتفرع عنهما من شعور بالذنب، وبين الأمانة لتلك المقاصد. فالطمأنينة النفسية آنذاك تزول ولا يمكن استرجاعها إن لم يتحرر الفرد أو الحزب من عقدة الذنب. ولكي يتم له ذلك يخترع «كبش محرقة» يحمّله مسؤولية كل ما حدث، وكل ضعف أو خطأ في الحركة العربية الثورية ذاتها.

١٤ ـ نكسة الانفصال ونكسة حزيران.

في السياسة، أكثر من أي نشاط آخر، ليس من شيء ينجح كالنجاح. فالويل لمن يفشل[١]!.. أكبر الجرائم وأعنف أشكال الاستبداد تجد غفراناً

(١) راجع للكاتب «الفعالية الثورية في النكبة»، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٥. فهذا الكتاب يكشف عن علاقة وثيقة بين الثورات التاريخية وبين الهزائم الخارجية والداخلية. ويحدد الديالكتيك الثوري الذي يترتب عليها.

سريعاً، وحتى المباركة، عندما ترافق نجاحاً سياسياً أو عسكرياً بارزاً، ولكن الفشل لا يمر دون عقاب. فالنجاح في نضال واحد نحو مقاصد واحدة يحقق وحدة المناضلين، ولكن الخيبة التي تنتج عن الفشل تفجّر كل أنواع المشاحنات والخصومات.

هنا نجد مثلاً واضحاً عن التجزيئية التي كان ولا يزال يتخبط بها العمل الوحدوي. ففي غياب نظرية وحدوية علمية جامعة للظاهرة الوحدوية ولمقومات اليسار الثوري العامة في تجارب التاريخ الثورية، تصبح هذه التجزيئية المصير الطبيعي للعمل الوحدوي. فالأحداث والتحولات المترابطة بديالكتيك العملية الوحدوية، من ناحية، وبديالكتيك العملية الثورية من ناحية أخرى، تنفصل آنذاك عن بعضها البعض فيحدث تفسيرها وتقييمها والحكم عليها، في آنيتها العابرة المصطنعة. هكذا فُصلت هزيمة الانفصال ومن بعدها نكسة حزيران عن دور القاهرة في تمثيل المرحلة الوحدوية ـ الثورية ككل، وابتدأت تنصب عليها الأحكام الاتهامية وكأن هذا الدور غير موجود.

إن النجاح الثوري هو المقياس الأساسي الذي يجب أن يقيس معنى وصحة وفاعلية أي نظام أو إتجاه ثوري. ولكن هذا النجاح يجب أن يقاس، أولاً، بمنجزات النظام ككل وليس بجانب واحد من جوانبه المتعددة والمتشعبة في كل اتجاه. وثانياً، بإمكان وجود بديل عنه يحقق بشكل أحسن الدور الثوري الذي يقوم به. فإن توفّر هذا البديل صح النّقض والمقاومة، ولكن إن لم يتوفر، فإن النقد يكون ضرورياً ولكن في إطار الارتباط وليس في إطار النقض أو الرفض له. وثالثاً، بعلاقته بحركة المرحلة التاريخية التي يعانيها ككل.

إن أكثرية الناس الساحقة لا تحدد سلوكها السياسي عن طريق دراسة موضوعية للقضايا التي تواجهها السلطة السياسية أو عن طريق وعي يتوفر لها

نتيجة بحوث علمية. فهي تهب ولاءها للجهة التي تملك السلطة وتمارسها بفاعلية ونجاح.

دلّل الناصريون السابقون في مقاومتهم للارتباط أن موقفهم يعكس هذا الموقف العادي الشائع، وليس مقاييس علمية كالمقاييس التي أشرنا إليها، أي موقف ينزع عن صاحبه دور الفكر الثوري المسؤول. فالانحسار الوحدوي ـ الثوري الذي حدث في السبعينات، وتقدُم الثورة المضادة، كانا برهاناً على ذلك. التصحيح، التثوير، أو التجاوز الثوري الذي كان يمكن له أن ينتقل إلى الواقع أو أن يقوم بدوره، كان يجب أن تكون جزءاً من الارتباط، وأن يتم داخل الثورة الناصرية، في النضال بإطارها، وفي إحْداثِهِ في ثورة مصر نفسها.

١٥ ـ المشاركة في مفاهيم ومقاصد أساسية واحدة

عندما تشارك مجموعات مختلفة في مفاهيم ومقاصد من هذا النوع، فإن أيّ اختلاف حول تفسيرها، الوسائل، التكتيك، ينطوي على خطر الانشقاق والخصام.

فالخصومة تزداد حدة كلما ازداد تشابه الفرقاء، والمجموعات التي تشارك بكثير من المقومات المشتركة يُسيء بعضها الى البعض الآخر أكثر مما يفعل الغرباء. فنحن نواجه الغرباء الذين لا تجمعنا بهم صلة وثيقة بموقف موضوعي، ولكن بقدر ما تزيد مشاركتنا للآخرين كأشخاص وجماعات، يزيد تأثرنا وانفعالنا بأعمالهم وأفكارهم. لذلك عندما تظهر خصومة بين أفراد أو جماعات تجمع بينهم هذه الروابط القوية، فإنها تتخذ أشكالاً حادة وتقود إلى فصم هذه الروابط.

تعود مقاومة الارتباط بالقاهرة الناصرية بقدر ما إلى هذا القانون السيكولوجي، وذلك بسبب المشاركة التي كانت تجمع الناصريين السابقين في مقاصد واحدة مع الثورة الناصرية الرائدة. ولكن الثوري الذي يزعم دوراً

طليعياً يُفترض به أن لا يخضع للعمل العفوي الذي يميز قوانين من هذا النوع، بل أن يكون قادراً على تطويعها وسيادتها فلا ينجرّ بها إلى تخريب الثورة، وأن يحقق درجة كافية من الوعي والانضباط الذاتي والمسؤولية الثورية تسمح له بالتمييز بين العام والخاص، وبين الرئيسي والثانوي، فلا يترك الثاني يسود الأول.

في السياسة، كما في الزواج، نجد ميلاً قوياً بعد أن يكون قد حدث الطلاق بالرجوع إلى الماضي وتضخيم أهمية تناقضات وأحداث تافهة، والتركيز على جوانب ثانوية ومطارح الضعف دون أي اعتبار للأمور والعلاقات الأساسية.

بين عام ١٩٢٨ وعام ١٩٣٤ بشكل خاص ركز «الكومينتيرن» هجومه على «الفاشيست الاجتماعيين» كما كان يسمي الاشتراكيين الغربيين أو الديمقراطيين الاجتماعيين، وذلك بعداء أشرس من العداء الذي كان يوجهه إلى الرأسماليين أنفسهم وإلى الفاشيست الحقيقيين. فالقصد الأول كان إزالة المنافسين في كسب ولاء العمال، الذين يشاركون في اتجاه متقارب، إن لم نقل مماثل.

أعدت يوغسلافيا عام ١٩٥٣ دستوراً معقداً كانت الغاية الأساسية منه تحقيق بعض الإضافات أو الإبتكارات التي يمكن أن تفصل بينها وبين النموذج السوفياتي. لو لم تكن يوغسلافيا دولة تقوم في سلطة الحزب الواحد، لكان قاد تركيبها الدستوري والإداري إلى فوضى سياسية من أسوأ الأنواع.

فالنزاعات التي تنشأ بين أعضاء العائلة الواحدة تكون في كثير من الأحيان أشد من التي تنشأ بين عائلات مختلفة.

إن عداء الستالينيين والتروتسكيين، ثم عداء الشيوعيين والاشتراكيين الديمقراطيين، كان أقوى من العداء بين الشيوعيين والأحزاب البورجوازية.

العداء بين الكاثوليك والبروتستانت كان أشد من العداء بين المسيحيين وغيرهم من الأديان.

الشيوعيون السابقون كانوا من أعنف أعداء الشيوعية ومن أكثرهم خصومة لها.

الثوريون من أصل بورجوازي كانوا أقسى على البورجوازية وأشد تنكراً لها من ثوريين من أصل بروليتاري.

وهكذا دواليك!...

١٦ ـ تآمر الأنظمة الرجعية واستعانتها ببعض الفئات «الوحدوية»

الأنظمة والمصالح والقوى والاتجاهات التقليدية كانت تتعارض مع العمل الوحدوي الثوري الذي كانت تقوده القاهرة الناصرية والذي كان يعني سحقها. ولهذا فإنها كانت تقاوم القاهرة وتتآمر عليها، واستطاعت أن تمارس دوراً في مقاومة الارتباط بها عن طريق العمل من داخل العمل الوحدوي. وبما أن هذه المقاومة تشكل في الواقع جزءاً من الإقليمية القديمة وليس الإقليمية الجديدة، موضوع هذه الدراسة، فإننا نكتفي فقط بالإشارة إليها، وذلك بسبب الدور الذي لعبته، وإن كان محدوداً، في معارضة هذا الارتباط.

١٧ ـ الانفعالية التي يكشف عنها العمل الوحدوي، والتي كانت واضحة في موقف الناصريين السابقين في الرجوع عن الارتباط بالقاهرة ومقاومته.

إن غياب وعي وحدوي علمي يعبر عن ذاته بنظرية وحدوية ـ ثورية جامعة للظاهرة الوحدوية عبر التاريخ، ولمقومات اليسار الثوري في التجارب الثورية المختلفة، وتسرُّب أبعاد التخلف العربي إلى الاطارات النفسية ـ العقلية التي تحدد بقدر كبير سلوكها، كانا يعنيان من حيث الممارسة انفعالية شعورية

بالأحداث وردود فعل عاطفية بدلاً من القدرة على تقدم الأحداث وضبطها، وهو ما يجب أن يميز كل عمل ثوري فعّال.

فمن « عبادة » عبدالناصر وتقديس قيادته والارتباط بها، ومن الإعلان عن ثورة ٢٣ يوليو كالثورة التي يجب أن يرتبط بها العرب، لأنها تمثل إرادتهم وطموحاتهم، قفز هؤلاء الناصريون السابقون فجأة إلى تهديم عبدالناصر وثورة ٢٣ يوليو. من الإعلان أنّ هذه الثورة تمثل ليس فقط الإرادة العربية، بل تتكلم أيضاً باسم شعوب العالم الثالث المقهورة كلها وبلسانهم، وأن عبدالناصر هو القائد الذي يجب على العرب الارتباط بقيادته ليس فقط في الجيل الحالي، بل عبر الأجيال القادمة، وأنه دائماً هو المعلم والقائد الكبير؛ انتقل هؤلاء بين ليلة وضحاها إلى الاعلان عن ازدرائهم للثورة كانقلاب عسكري صرف، وإلى اتهام قيادة عبدالناصر بكل ما يمكن تصوّره في اتهامات، تمتد من الأوتوقراطية إلى العمالة والخيانة.

إننا سنعود إلى هذه الناحية ونمثل عليها بشكل مفصل كجانب من جوانب دراسة قادمة بعنوان « الفكر الوحدوي والتخلف العربي »، ولهذا نكتفي هنا بالإشارة إليها ببعض الملاحظات فقط بغية التنبيه إلى الانفعالية التي كانت تسود سلوك الناصريين السابقين في عدائهم « الجديد » للارتباط بالقاهرة الناصرية. هذه القفزات المفاجئة السريعة التي لا تترك مجالاً لالتقاط النَّفَس تعني خضوع السلوك السياسي لآنيّة قاهرة، واستحالة الاستمراريّة الطويلة النَّفَس فيه.

إن ميشال عفلق مثلاً، كتب مقالاً في عام ١٩٥٦ موجوداً في كتاب « معركة المصير الواحد »، قبل أن تتبلور هوية ثورة ٢٣ يوليو الناصرية الثورية، وقبل صدور الميثاق والقرارات الاشتراكية وتحولاتها، الخ... لقد

جاء في المقال.. «لو زال عبدالناصر، فإن ذلك سيرجع بالعرب عشرات السنين إلى الوراء، إلى زمن الاحتلال والتجزئة والفساد والانحلال، لأن سياسة عبدالناصر الاستقلالية العربية قد رفعت قضية العرب وإمكانياتهم درجات حاسمة إلى فوق، ونقلتها إلى المستوى الجدي الذي يفصل فصلاً حاسماً لا لبس فيه بين الأوضاع الراهنة الفاسدة التي هي سبب ضعف العرب وسيطرة الاستعماري ووجود اسرائيل، وبين الحياة والأوضاع الجديدة التي يتطلع إليها العرب والتي توفر لهم من أسباب القوة ما يكفل تحريرهم ووحدتهم». ثم يضيف: «أما عبدالناصر فهو في شخصه ونفسيّته وتفكيره والنظام الذي أوجده والاتجاه الذي اعتنقه وأخلص له والقاعدة المنظمة المتينة التي ركز عليها هذا الاتجاه والتي هي نظام الحكم في مصر كنواة جبارة ومنطلق فعال لاستقطاب نضال الشعب في كل مكان، واجتذاب كل عناصر الخير والقوة والتقدم الكامنة والمتناثرة في هذا الشعب. إن جمال عبدالناصر هو فعلاً وبالذات موضوع وهدف لهذه المعركة الفاصلة التي يشنها الغرب الاستعماري، من خلال شخصه على العرب وحريتهم ووحدتهم وتقدمهم». ولكن بعد ثلاث سنوات، كان فيها هذا التمجيد لعبدالناصر وثورة ٢٣ يوليو مستمراً ومتزايداً، انقلب حزب البعث وانتقل فجأة إلى نقيض هذا الموقف، فأصبح صوته يتجه في اتجاه صوت الغرب الاستعماري ضد عبدالناصر الذي «هو فعلاً وبالذات موضوع وهدف لهذه المعركة الفاصلة التي يشنها الغرب الاستعماري من خلال شخصه على العرب وحريتهم ووحدتهم وتقدمهم».

بعد أن يشير «ساطع الحصري» إلى حديث لصلاح البيطار في جريدة الكفاح البيروتية قال فيه «... نحن لا نريد أن نضحي بالرئيس جمال عبدالناصر في سبيل الديمقراطية.. لا شك في أن وجود الرئيس هو ضرورة لتحقيق هذه الوحدة». أضاف «ولكن أفلا تعرف أن زميلك ميشال عفلق

كان يقول عكس ذلك في بيروت، وكان ينشر البغضاء ضد عبدالناصر بقوله « لا خير منه » . . . . وقد ظهر إلى العيان أن الركن الآخر من « ثالوث القيادة » في حزب البعث وهو « أكـرم الحوراني »، يحمـل حقـداً دفينـاً على الرئيس عبدالناصر، وقد نشرت جريدة النهار حديثاً له جاء فيه بصيغة التأكيد أن جمال عبدالناصر « ليس اشتراكياً ولا وحدويـاً » . وقـد قـرأت في بعـض الجرائد، بأنه ذهب في هذا المضمار إلى أبعد من ذلك أيضاً، وصار يتهمه بالخيانة للوطن والتآمر مع الأجانب أيضاً » . من ناحية أخرى، إن « قادة حزب البعث كانوا ينتقدون جماعات الانفصاليين ويتهمونها « بالتركيز على أخطاء الوحدة وتجسيمها » وبأنها لا ترى في صورة الوحدة إلا أخطاءها، فتردد ذكرها وتجترها ليلاً نهاراً » . ولكنهم كانوا يقومون بالشيء نفسه فيركزون من جانبهم على هذه « الأخطاء والانحرافات، والتسلط الفردي والتسلط الإقليمي » .

إن ساطع الحصري الذي رافق تلك المرحلة وراقبها عن كثب يذكر أمثلة أخرى من النوع نفسه ويشير إلى انتشاره بين « .. رجال السياسة وأساتذة الجامعة، ومحرري الصحف، وعلماء الدين.. إذ لا شك أن أكثريتهم - إن لم نقل كلهم - أيّدت الوحدة ودعت إليها قبل الانفصال »[1] .

هذا النوع من الأقوال والاتهامات كان شائعاً جداً بين أفراد حزب البعث آنذاك . إن أحد أعضاء القيادة القومية الذي كان يناقشني في الموضوع في ذلك الوقت لم يتردد بالقول « إن عبدالناصر ليس فقط عميلاً أميركياً، بل عميلاً إسرائيلياً » . ومن الأسباب التي قدّمها إثباتاً على ذلك كان قوله: « لماذا لا يقاتل في فلسطين »!... كان ذلك عام ١٩٦٥ . هذا الموقف انتقل وأعاد نفسه

---

(١) ساطع الحصري، « الإقليمية، جذورها وبذورها »، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤ .

بصورة مماثلة في المجموعات التي تنكَّرت لمصر الناصرية بعد نكسة حزيران.

كلنا يعلم أن كثيرين تنكروا للقاهرة لأنهم لم يجدوا فيها ما يريدونه من تكريم، ولأتفه الأسباب التي يمكن للخيال تصورها. فذلك «وحدوي» يذهب إلى القاهرة نافياً نفسه بسبب خصومة مع حكومة قطرية أو صراع معها؛ فتخصّص الثورة له مبلغاً شهرياً معيّناً، ولكنه لا يلبث أن يرسل في طلب زوجته وأولاده ويطالب بمرتَّباتٍ إضافية لهم، فإن لم تحقق الثورة له كل ما يطلب، أو إن اقتصرت على تحقيق جزء منه، يثور على الثورة وعلى الارتباط بالثورة، وتصبح الثورة التي كان يقدسها البارحة شرّاً!.. وآخر يذهب إلى القاهرة، فلا ترسل الحكومة له سيارة إلى المطار أو ترسل له سيارة قديمة، أو أنه لا يلقى المعاملة «اللائقة» في دائرة حكومية أو من قبل بعض الموظفين، الخ.. فينكر ثورة القاهرة والارتباط بها. هذه هي قصص واقعية وهي بعض مما كان يذكره لي بعض الأصدقاء الذين عاشوا في القاهرة.

١٨ ـ التآمر مع الغرب الاستعماري مباشرة أو غير مباشرة عن طريق الأنظمة الرجعية التي تعاونت معه.

بما أن ثورة ٢٣ يوليو كانت تمثل الاتجاه الوحدوي الثوري السائد عبر الوطن العربي، وبما أن القيادة الناصرية كانت تعبر عن هذا الاتجاه وتقوده، فإن القوى الأخرى شعرت أنها مهزومة ومغلوبة على أمرها تعيش على هامش التاريخ كما يصنع نفسه. ولكن يجب أن لا يغيب عن بالنا أن هذه القوى الاجتماعية والسياسية المغلوبة على أمرها كانت ـ من المجتمعات القديمة وحتى القرن العشرين ـ تتعاون مع الأجانب والأعداء ضد مصلحة أوطانها وشعوبها.

هنا أكتفي بالرجوع إلى ما كتبته في دراسة سابقة حول هذه الناحية جاء فيها: «لا شك أن القواعد التي تتشكل منها حركات وأحزاب وأنظمة

الإقليمية الجديدة تتّجه بنوايا صادقة، ولكن لا تدرك أن ممارستها الوحدوية تقود إلى ضرب الوحدة وترسيخ هذه الإقليمية. هذا يصدق أيضاً من ناحية عامة على قادة هذه الحركات والأحزاب والأنظمة. ولكن لا شك أيضاً أن هناك بين هؤلاء فئة تعمل لحساب الامبريالية الأميركية في حربها الضروس ضد الوحدة. إن مقاومة مصر الناصرية لم تكن كلها نتيجة خطأ في تقدير الموقف. ففي وقت كانت قوى الامبريالية، ولا تزال، تتركز بشكل شرس على سحق مصر الناصرية، وعلى رأس عبدالناصر بالذات، في وقت كانت فيه مخاطر مقاومة من هذا النوع واضحة بارزة بحيث يصعب جداً إرجاعها ككل إلى خطأ في تقدير الموقف فقط.

إن الامبريالية الأميركية لا تعتمد فقط الأنظمة الرجعية والعنف العسكري في مقاومتها لحركات التحرر في العالم الثالث، بل تلجأ أيضاً إلى أساليب «سلميّة» غير مباشرة، وهي أساليب التغلغل والتسرُّب إلى الحركات الثورية والتحريرية، والتأثير فيها من الداخل، عن طريق عملاء تشتريهم وتزرعهم فيها حيث يعتمدون أفكاراً تظهر بمظهر تقدمي، ولكنّ غايتها تكون استخدام الحركة الوطنية أو الثورية في وجهة غير وجهتها الطبيعية. هذا الأسلوب أصبح واضحاً لا يحتاج إلى تدليل، وهو أسلوب تعتمده هذه الامبريالية في مقاومة الاتجاهات التقدمية والمجموعات الراديكالية في بلدها نفسه وليس في بلدان العالم الثالث فقط. لقد كشفت السنوات الأخيرة بوضوح هذا الأسلوب في المجتمع الأميركي حيث نرى أن «مكتب المباحث الاتحادية» لم يترك فئة تقدمية أو راديكالية واحدة دون زرعها بالعملاء. ما تجدر ملاحظته بالنسبة لنا بشكل خاص هو أن هؤلاء العملاء كانوا بشكل مستمر أكثر أفراد هذه المجموعات تطرفاً يسارياً، ويحاولون باستمرار المزايدة على الآخرين في تمردهم. هذا الأسلوب كان أحد الأسباب الأولى في انهيار ما يسمى باليسار

الأميركي الجديد »[1] .

كثيرون من المفكرين في الولايات المتحدة وخارجها أشاروا إلى هذه الناحية . هنا أشير على سبيل التمثيل إلى ملاحظة أبداها سكرتير الحزب الشيوعي في كولومبيا ، « غيلبيرتو فيارا » في وصف « التكتيك الجديد الذي تتَّبعه الولايات المتَّحدة » . إنه كتب - إثر عملية « ماركيتاليا » التي اشترك فيها ستة عشر ألف جندي في الهجوم على قاعدة العصابات هناك - يقول : « إن هذا التكتيك يتشكل من خمس مراحل » . وإننا نقرأ حول المرحلة الخامسة ، بأن هذا التكتيك « يحاول وسائل سيكولوجية ، وإنه ينتهز فرصة وجود انقسامات داخلية تنتج عن اختلافات سياسية ، أو مطامح القادة ، أو الضعف الانساني ، أو أخطاء قيادة العصابات المسلحة . إنه محاولة في كسب الذين يميلون إلى متابعة الكفاح المسلح » .[2]

١٩ - نقص في الالتزام الوحدوي

أبعاد التخلف العربي التي تشكل الأسباب البعيدة والأسباب الأخرى القريبة التي ذكرناها ، تتضافر كلها في إفراز ضعف أصيل في الالتزام الوحدوي الذي يحتاجه الانتماء الوحدوي كي يكون فعالا .

هذا الالتزام الوحدوي هو التزام ينطلق في جميع ممارساته من موقع وحدوي صرف ، يقيس كل شيء وكل ما يواجه من أحداث وتحولات ، بمقياس وحدوي عام ، فيقبل ويقدم منها ما يخدم مصلحة دولة الوحدة ، ويعارض ويقاوم كل ما لا يخدم هذه الدولة ويتعارض معها ، رغم أنه قد يكون

---

(١) « نحو الارتباط بمصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية » دار الطليعة ، بيروت . ١٩٧٣ .

(٢) Woodis, J,: Op. cit, p: 239.

مفيداً وإيجابياً أحياناً، بالنتائج المباشرة التي قد تترتَّب عليه. إنه التزام يضع مصلحة دولة الوحدة وما يعزّزها ويدفع نحوها قبل كل مصلحة وفوق كل شيء وقبل كل شيء. كما يعتبر أن كل عمل يخدمها هو أخلاقي، وكل ما يتناقض معها هو غير أخلاقي. فمقاييسه الأخلاقية نفسها تدور إلى حد بعيد حول المصلحة الوحدوية وتنطلق منها.

٢٠ - نقص في الوعي الوحدوي

هذا النقص أصبح، كما تقدّم، أمراً واضحاً. وقد أشرنا إليه في مناسبات عديدة سابقة وبشكل خاص في الكتب التي ذكرناها. إنه يعني بكلمة مختصرة «اللاعلمية» التي تميّز هذا الوعي فيما يتعلق بالطريق إلى الوحدة، فهذا الوعي كان يعلن عن تصوراته لهذه الطريق بشكل تبشيري ومثالي، أي دون الرجوع إلى الظاهرة الوحدوية عبر التاريخ والكشف فيها عن القوانين العامة التي كانت تسود التّجارب الوحدوية التاريخية[١].

إنَّ توفر وعي وحدوي علمي جديد من هذا النوع، يتمثّل بنظرية وحدوية علمية جامعة ينطلق منها ويعمل في ضوئها في نضاله نحو دولة الوحدة ضروري جداً ليس فقط لأن غيابه يشكل سبباً أساسياً مهماً لتعثّر العمل الوحدوي وما أصابه من نكسات، بل لأن وجود هذا الوعي على صعيد عام وبقوة، يعني في الواقع، تجاوزاً أو بداية تجاوز فعّال لأسباب التخلف العربي ولعدد من الأسباب الأساسية القريبة الأخرى التي ذكرناها.

هذه هي، في قناعتنا العلمية، الأسباب الفرعية أو القريبة التي تفسر ولادة الإقليمية الجديدة التي ترتبت على العمل الوحدوي نفسه، وظهرت أولاً كنتيجة

---

(١) إننا سنرجع إلى هذه الناحية مرة أخرى وبشكل مفصل في دراسة قادمة ستصدر قريباً، بعنوان «مقومات ودور النظرية الثورية».

لمقاومة الارتباط بالقاهرة كقاعدة في المرحلة الناصرية . في دراسة « اليسار الوحدوي : نقد عام » القادمة سنشرح الأخطاء والانحرافات التي كانت وراء ذلك ، وندل بالتالي أن الارتباط كان الموقف الوحدوي الصحيح الذي كان يجب أن يلتزم به الوحدويون آنذاك رغم جميع ما كان يمكن لهم التفكير به من تحفظات ونقد ، وأن على هؤلاء ممارسة هذا الارتباط والالتزام به عندما يتوفر لهم الإقليم ـ القاعدة مرة أخرى ، أو عندما تعود مصر إلى دورها كقاعدة .

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الخاتمة

لقد ذكرنا أهم الأسباب العامة البعيدة والقريبة المسؤولة في قناعتنا عن الإقليمية الجديدة. وهذا يعني منطقياً وضمنياً على الأقل، أن تحقيق دولة الوحدة يرتبط بالتحرر من هذه الأسباب في شكليها البعيد والقريب. وهي عملية صعبة وطويلة المدى، ولا يمكن للعمل الوحدوي أن يربط مصيره بتكاملها. ولهذا يجب عليه العمل رغم وجودها ورغم ما يفرزه هذا الوجود من صعوبات وموانع. ولكن، من ناحية أخرى، يجب التنبيه إلى أن القضية هي قضية نسبية، والتحرر المطلوب منها هو تحرر نسبي وليس مطلقاً، لأن التحرر المطلق من العوائق التي تواجه كل ثورة في النظام التقليدي السابق الذي تنقضه، لا يتوفر أبداً لأية ثورة. إن ما كان يحدث تاريخياً هو وجود طليعة ثورية متحررة تمثّل التصوّر الثوري الجديد وتحياه، إلى جانب وضعية ثورية مناسبة تهيء الشعب للتحول الثوري الجذري الذي تقوده هذه الطليعة. فالتفاعل الاجتماعي التاريخي يتميز بموضوعية مستقلة تفرز في ديالكتيكها الخاص الوضعية الثورية المسؤولة أولاً وأساساً عن الثورة. فالثورة تصنع ذاتها كضرورة تاريخية ولا يصنعها أحد. أمّا العمل الثوري الفعال فيمهّد فقط لوجودها، يعدّ لها، ويعبر عنها عند وجودها في ثورة تنظمها.

ما نحتاجه، بكلمة أخرى، هو، أولاً، وضعية وحدوية تتوفر لنا مرة أخرى كما توفرت لنا سابقاً في المرحلة الناصرية. وهذه وضعية ممكنة ومحتملة

جداً لأن شروطها العامة ـ أي القوانين الأساسية والإعدادية كما شرحناها في كتاب « من التجزئة . . . إلى الوحدة » ـ متوفرة لنا ، وكل ما تحتاجه للظهور هو توفّر الإقليم ـ القاعدة . فرجوع مصر عن الساداتية سيوفر هذا ، كما يوفر القيادة المشخصنة (وهي القانون الوحدوي الأساسي الثاني الذي يجب أن يتوفر) التي تقترن دائماً بالإقليم ـ القاعدة وتترتب على وجوده . فهذه القيادة التي تستقطب ولاء الشعب عبر المجتمع المجزّأ وتمحوره على القصد الوحدوي ، كانت دائماً ترافق قيادة الإقليم ـ القاعدة ولا تخرج عنه أو توجد خارجه ، كما تكشف ذلك تجارب التاريخ الوحدوية . إن الباحث الاجتماعي العلمي لا يستطيع أن يقول بأية حتمية مستقبلية سيحصل هذا ، ولكن يمكننا القول هنا : إن الاحتمال كبير جداً ، إن لم نقل هو حتميّ ، برجوع مصر إلى دورها كقاعدة ، وذلك لأن الحل الوحدوي هو الحل الوحيد المتوفر لها للخروج من المشاكل الديموغرافية والاقتصادية والاجتماعية التي تواجهها ، ولصعوبات مرحلة التحديث الانتقالية التي تعانيها . إن توفُّر هذه القاعدة سيفرز مَدّاً وحدوياً جديداً قد يكون أشدَّ وأقوى من حيث الأثر الواقعي من المد الوحدوي السابق في المرحلة الناصرية .

ثم إننا نحتاج الى طليعة تعدُّ لهذه الوضعيّة المحتملة وتعبّر عنها عند وجودها ، فتهيء الفكر الوحدوي ، وبالتالي العمل الوحدوي ، لضرورة الارتباط بالإقليم ـ القاعدة الذي تكشف عنه هذه الوضعيّة .

هذه « الطليعة » تتوفر لنا من المفكرين العرب الوحدويين والمثقفين ذوي الاستعداد الوحدوي . وكل ما نحتاجه حالياً كضرورة ملحّة ، هو تنظيم هؤلاء وتعبئتهم في عملية منظمة مركزة تُعَدُّ لساعة ظهور هذه الوضعية التي لا نستطيع أبداً دون توفرها أن نتقدم وحدوياً على الصعيد السياسي . ولكن هذه

الوضعية تخرج تماماً عن إرادتنا في ظهورها، وهي تنبع فقط عن عمل التاريخ نفسه في مرحلة معينة. ولكن نستطيع أن نصنع الكثير فيما يتعلق بالعنصر الثاني، وهو إعداد الطليعة الوحدوية وتنظيم جهودها[١]. لهذا يجب الاتجاه إلى المفكرين والمثقفين الوحدويين وتنظيم ما أمكن منهم في جهد فكري وحدوي قوي يعمل على تنبيه الشعب العربي المستمر إلى ضرورة قيام دولة الوحدة، كما يعمل على إبقاء فكرة هذه الدولة حية وتحويلها إلى جزء من الحياة الفكرية ـ السياسية اليومية، وبشكل خاص على تجميد الانزلاق في الإقليمية الذي نعانيه حالياً فلا يتحول هذا الانزلاق إلى حالة نهائية لا ينفع معها توفر أية وضعية وحدوية جديدة.

إن الخطر الأكبر الذي يهدد حالياً دولة الوحدة، وبالتالي المستقبل العربي بشرٍّ كبير، قد لا يكون الانزلاق في الإقليمية السياسية بل الانزلاق في الإقليمية النفسية ـ الفكرية التي ترافقها. فإن حدث ذلك تموت فكرة دولة الوحدة نهائياً. والجهد الفكري الوحدوي المنظم الذي ننبّه إلى ضرورته عن طريق الاتجاه إلى المفكرين والمثقفين الوحدويين وذوي الاستعداد الوحدوي عبر الوطن العربي وتنظيم جهودهم كأداة فكرية ضارية ،هذا الجهد يستطيع أن يجمّد على الأقل هذا الانزلاق النفسي ـ الفكري الخطير في الإقلمية، وبذلك يعدُّ العمل الوحدوي الى الإفادة الفعالة من الوضعية الوحدوية في حال توفّرها.

ولكن كي يمكن لهذا الجهد أن يكون فعّالا ويمارس دوره، يجب تجديد الوعي الوحدوي فيما يتعلق بالطريق إلى الوحدة، وتوفير الأرضية العلمية التي لم تتوفر له بعد. إنّ الطريق الى ذلك ـ كما أشرنا سابقاً، وفي الدراسات الأخرى ـ

---

(١) سنرجع إلى هذه الناحية في دراسة قادمة خاصة بعنوان «المثقفون والعمل الثوري».

هي نظرية وحدوية علمية جامعة للظاهرة الوحدوية عبر التاريخ، ولمقـومـات اليسار الثوري الأساسية التي كانت تميزه في تجارب التاريخ الثورية. ومن ناحية أخرى يجب على هذا الوعي كي يتم أن يدرس هذه النظرية المزدوجة الهدف حول الطريق إلى الوحدة ومقومات اليسار الثوري - «الخاص» والذي يميّز الوضع العربي. فيحلّله ويكشف عن الجوانب الإيجابية والسلبية التي ينطوي عليها واقع التجزئة، والواقع الثوري، كي يمكّن العمل الوحدوي من أن يخطّط موضوعياً لمساندة الجوانب الايجابية ومقاومة الجوانب السلبية، وكيفيّة الخروج منها. وفي الدراسات التي أصدرتها أو التي ستصدر قريباً في هذا المضمار، أرجو أن أسهم - ولو بشكل متواضع - في بناء هذا الوعي الوحدوي الجديد.

قد ينحرف الفكر عن العلم نحو المثالية الأخلاقية عندما يتعارض تحديد يصل إليه عن طريق التحليل العلمي للتركيب الاجتماعي - السياسي مع واقع لا ينطبق عليه، فيكتفي بذلك دون أن يفسر أسباب التناقض أو يحاول أن يحدد الطريق إلى تجاوزه ومعالجته. لهذا فإن هذه المجموعة من الدراسات الوحدوية لم تقف عند تحديد التناقض بين رغبات ومقاصد الفكر الوحدوي السابق وبين العمل الوحدوي الذي لم يكن يحققها أو يعبّر عن ممارسته لها، بل تفسر أسباب هذا التناقض وتحاول تعيين طريق الخروج منها.

دون هذا النوع من الوعي الوحدوي العلمي الجديد الذي حددنا مقوماته الأساسية فيما يتعلق بالطريق إلى الوحدة والممارسـات الثـوريـة، فـإن العمـل الوحدوي يكون لا عقلانياً ككل، مهما كانت أجزاؤه عقلانية، ولكن إن توفر له هذا الوعي فإنه يصبح عقلانياً ككل رغم اللاعقلانية التي قد تميز أعمالاً وممارساتٍ تصدر عنه. إن هزيمة التصورات المثالية التي رافقت المفاهيم الوحدوية السابقة حول الطريق إلى الوحدة هي ضرورية جداً، لأنها تهيء الفكر

أو العمل الوحدوي لمجابهة المرحلة أو المراحل التاريخية القادمة دون عقبات الأوهام التي تضعف وتعثّر.

إن الهوّة الكبيرة القائمة بين المقاصد الوحدوية وبين التأثير الضيق الذي مارسته هذه المقاصد في تحويل الواقع في وجهتها، تبدو وكأنها غير قابلة للتجاوز. ولكن هذا يعود في الواقع الى غياب الوعي العلمي الجامع الذي يحدد من ناحية كيفية الانتقال من حالة تجزئة الى حالة وحدة، ويعيّن، من ناحية أخرى، مقومات الممارسة الثورية الصحيحة الفعّالة. فإن كان العمل الوحدوي يلتقي في أشكاله وجماعاته المختلفة في وسط من العجز ويدور على ذاته في حلقة مفرغة بكثير من التحرك ولكن دون حركة، فذلك يعود بقدر كبير إلى غياب هذا النوع من الوعي. إن الخطر كل الخطر هو في أننا لا نزال مستمرين في تطبيق نفس المفاهيم والرجوع إلى نفس التصورات السابقة حول الممارسة الوحدوية. كما أن تحرير العمل الوحدوي من هذه المفاهيم والتصوّرات الخاطئة ضرورة أساسية لا يمكن دونها أن تستقيم الطريق وتتّضح أمامه. وعلى الرغم من الظواهر فإن الإنسان قادر بأن يطرح ما تعلمه من أشياء خاطئة ويستبدلها بأخرى صحيحة. في هذه القدرة على التعلم، وبالتالي على تصحيح الأخطاء والانحرافات التي مارسها العمل الوحدوي، يكمن الأمل في التغلّب على التجزئة وتجاوزها في دولة الوحدة. ليس هناك في التجزئة أي شيء يجعلها لا تقاوَم، لأن ما يبدو كظاهرة لا تقاوَم هو غالباً شيء لم يهتم أحدٌ بمقاومته بشكل جدي. لقد حاول العمل الوحدوي تغيير واقع التجزئة بطرق مختلفة ففشل. والمسألة الآن هي تفسير هذا الفشل وتعيين الطريق إلى تجاوزه.

إن وجوه تفكيرنا وسلوكنا تتأثر بذكريات ومقومات تاريخية معينة، وتصبح مشوهة بها عندما تتغير الأوضاع التاريخية التي تحيط بنا، لهذا فإن عمل

المفكر الاجتماعي الذي يكشف عن التناقض القائم بين تلك الذكريات والمقومات وبين الأوضاع التاريخية الجديدة، يكون شبيهاً بعمل المحلل النفسي الذي يحاول مساعدة مريضه في التغلب على واقع يتألم منه عن طريق تحريره من العبء الإكراهي الذي يقترن بتاريخه الشخصي. فالمحلل (psychotherapist) يساعد مريضه بأن يفصل بين الواقع الذي يواجهه وبين المقومات التي تضطره تجاربه الماضية أن ينسبها إليه. أثناء هذه العملية (process) عبر أشكال الكبت والمقاومة التي تنتج عن ذكريات أليمة وعنيفة يحقق المريض الحرية في تقييم واقعه الحالي في صعيده الخاص، وبشكل موضوعي مستقل. والمفكر الاجتماعي يستطيع أيضاً، وبطريقة مماثلة، مساعدة العمل السياسي على تحرير ذاته من عبء العوامل التاريخية التي تشوّه تفكيره وسلوكه وذلك بتعيين طبيعة هذه العوامل ونقلها من صعيد اللاواعي والعفوية إلى صعيد الوعي والإدراك.

تنفصل الأجيال الجديدة عن الأجيال السابقة بلُجَّة عميقة من التجارب والأحداث والتحولات التاريخية، وبالتالي فهي مضطرة أن تعبر عن ذاتها بوعي من نوع آخر. والنقد الفكري يجب أن يساعدها على ذلك وأن يكون قادراً على تحديد الطريق أمامها، تلك الطريق التي يمكن فيها أن تجد إرادتها الجديدة، كل تقدم فكري صحيح يفترض ـ كعمل المحلل النفسي ـ هزة نفسيّة قوية تنتج عن نقد يناقض ويقاوم. إنها الوسيلة الوحيدة التي يمكن لها أن تفصل بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون أو يمكن أن يكون. فالفكر الجديد يكون حيّاً بالدرجة التي تكون فيها الأطروحة المضادّة التي ينطوي عليها حيّة وقوية. ثم كي يمكن لما هو حيّ بالمذهب السابق أن يستمر ويهيمن، يجب عليه أولاً أن يعاني هزة نقد صريح جامع. لهذا يجب تقديم الأفكار الجديدة بشكل يؤكد ما يفصلها عن الأفكار السابقة بدلاً مما يوحّد بينها.

بعد دراسة وتحليل طبيعة الإقليمية الجديدة في دراسة سابقة، وأسبابها البعيدة والقريبة في الدراسة الحالية، يمكن أن نخلص الى التوكيد مرة أخرى بأن أي تجاوز ناجح لها وللتجزئة، يفترض توفر الإقليم ـ القاعدة كشرط أساسي لا يمكن الاستغناء عنه أو تجنبه. فتوفره يعني تكامل القوانين الوحدوية الأساسية والثانوية التي نحتاجها، ويكشف عن قوّة الدفع الوحدوي التي تنطوي عليها هذه القوانين. ولكن هذا غير كافٍ، إذ يجب، علاوة على ذلك، أن يتميز العمل الوحدوي بقدرة على الإفادة من توفر هذه القاعدة فيرتبط بها ويعمل معها. ولكن كي يستطيع ذلك يجب أن يتغلب على الانحرافات التي حالت دون الإفادة من ذلك في أواخر الخمسينات وعبر الستّينات، فضاعت عليه تلك الوضعية الوحدوية الفريدة. فالمفكر لا يستطيع طبعاً أن يخلق وضعية وحدوية ـ أي وضعية تتوافر فيها القوانين الأساسية والثانوية التي شرحناها في كتاب « من التجزئة... إلى الوحدة » ـ ولكنه يستطيع الإعداد لها. هذا ما حاولنا صنعه في الدراسة الحالية والدراسات الأخرى التي تقدّمتها واللاحقة التي ستليها.

السؤال الكبير الذي يطرح نفسه الآن هو، هل يمكن للعمل الوحدوي أن يرتفع إلى صعيد التحدي التاريخي الكبير الذي يجابهه فيما لو توفّرت له هذه الوضعية ثانية؟.. هل يمكن للعمل الوحدوي تجنب الانحرافات السابقة فلا يعيدها؟.. هل يستطيع التغلب على جوانب الضعف التي وصفناها هنا؟.. هذه الجوانب التي حدّدناها لا تزال قائمة، والتناقض بين وجودها والتصحيح الجذري الذي يتطلبه العمل الوحدوي لا يزال كبيراً، وهو مع الأسف، يزيد؛ وهنا يكمن الخطر!!

ولكن الخطوة الأولى والأساسية في معالجة هذا التناقض هي الكشف عنه، وإدراك أسبابه، ووضع أسس لتجديد الوعي الوحدوي الذي يعالجه. هذا هو القصد من هذه الدراسة والدراسات الأخرى التي أشرنا إليها.

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

محتويات الكتاب

الثمن ١٨ ليرة لبنانية أو ما يُعادلُها